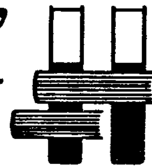
تاریخ

تحقیق کے نئے رجحانات

ڈاکٹر مبارک علی



فکشن ہاؤس
18-مزنگ روڈ لاہور
فون:7249218-7237430
E-mail:FictionHouse2004@hotmail.com

نام کتاب : تاریخ: تحقیق کے نئے رجحانات

مصنف : ڈاکٹر مبارک علی

پبلشرز : فکشن ہاؤس

18-مزنگ روڈ، لاہور

فون: 7249218-7237430

اہتمام : ظہور احمد خاں

کمپوزنگ : فکشن کمپوزنگ اینڈ گرافکس، لاہور

پرنٹرز : حاجی حنیف پرنٹرز، لاہور

سرورق : عباس

اشاعت : 2004ء

قیمت : -/140 روپے



انتساب!

خورشید قائم خانی کے نام

فہرست

دیباچہ

جیسے جیسے انسانی شعور میں اضافہ ہو رہا ہے، اسی طرح سے علم کا پھیلاؤ بڑھتا چلا جا رہا ہے۔ علم کے اس پھیلاؤ کے ساتھ، یہ آگہی آ رہی ہے کہ انسانی معاشرہ کس قدر پیچیدہ اور الجھا ہوا ہے، اس کے کس قدر پہلو اور گوشے ایسے ہیں کہ جواب تک چھپے ہوئے ہیں، اس لئے جب بھی ماہر سماجی علوم ان پہلوؤں کو دریافت کرتے ہیں، اور ان پر سے پردہ اٹھاتے ہیں تو ایک نئی دنیا سامنے آتی ہے۔ موجودہ کتاب میں، ایسے چند موضوعات ہیں کہ جن پر ماہرین نے یا تو ایک نئے نقطۂ نظر سے روشنی ڈالی ہے، یا ان کا انکشاف کیا ہے۔ کتابوں پر یہ تبصرے سہ ماہی تاریخ میں شائع ہو چکے ہیں۔ اب انہیں یکجا کر کے کتابی شکل میں شائع کیا جا رہا ہے۔

ڈاکٹر مبارک علی

اگست 2004ء

لاہور

سماجی مساوات اور درجہ بندی

معاشرے میں نچلے' اور کم تر درجہ کے افراد کی زبردست خواہش ہوتی ہے کہ سماجی درجہ بندی جو لوگوں کو اعلیٰ و ادنیٰ اور اشراف و اجلاف میں تقسیم کر دیتی ہے۔ اس کا خاتمہ ہو' اور مساوی طور پر ایک دوسرے سے رابطہ کر سکیں۔ تاریخ میں ایسی بہت سے تحریکیں ہیں کہ جن میں غیر مراعاتی طبقوں نے مساوی حقوق کے لیے جدوجہد کی' موجودہ تاریخ میں اس کی دو مثالیں فرانسیسی اور روسی انقلابات ہیں۔ فرانس میں انقلاب کے بعد جو اہم کام کیا گیا وہ یہی تھا کہ مراعاتی اور غیر مراعاتی طبقوں کی تقسیم ختم ہو اور تمام لوگ بحیثیت شہری کے مساوات کا درجہ حاصل کریں' چنانچہ انقلاب کے دوران ہر شخص ایک دوسرے کو "شہری" (Cityon) کہہ کر مخاطب کرتا تھا۔ روس کے انقلاب میں تخاطب "کامریڈ" کہہ کر کیا جانے لگا۔ مصر میں جو اسلامی احیاء کی تنظیم قائم ہوئی اس کا نام "اخوان المسلمون" تھا۔ برادر' بھائی' ساتھی' مساوات کے اظہار کا ذریعہ ہیں۔

تاریخ کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ مختلف معاشروں میں سماجی مساوات اور درجہ بندی حالات و ماحول کے تحت بدلتی رہی ہے۔ ذات پات کی تفریق' پیشوں اور کام کاج کے لحاظ سے بھی لوگوں کا سماجی مرتبہ تبدیل ہوتا رہا ہے۔ مراعات اور غیر مراعاتی طبقے بھی تبدیلی کے مراحل سے گزرتے رہے ہیں۔ اسلامی

معاشرہ سماجی مساوات اور درجہ بندی کے کئی مراحل سے گزرا' اس کی تاریخ لوئس مارلو (Louise Marlou) نے اپنی کتاب Hierarchy and egalitarianism in Islamic Thought (1997) میں تفصیل سے دی ہے۔

اپنے تعارف میں وہ اس کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ جن معاشروں میں مساوات کی روایت نہیں ہوتی ہے وہاں خاندانی شجرے اہم ہو جاتے ہیں۔ حسب و نسب کی اہمیت بڑھ جاتی ہے۔ ان معاشرہوں میں ایک مراعاتی طبقہ پیدا ہو جاتا ہے کہ جو صلاحیت کے بجائے خاندانی حقوق کی بنیاد پر راہنمائی اختیار کر لیتا ہے۔

عرب قبائل کہ جہاں مساوات کی روایات تھیں' وہاں قبیلہ کا سربراہ اور لیڈر اتھارٹی کے بجائے لوگوں کو اپنے عمل اور کام سے متاثر کرتا تھا' اور ان کی مدد کر کے' لوگوں کے دلوں میں عزت و احترام پیدا کرتا تھا۔

آگے چل کر مارلو ان مراحل کا ذکر کرتا ہے کہ جن میں مساوات کا تصور آہستہ آہستہ ختم ہوتا چلا جاتا ہے اور اس کی جگہ درجہ بندی لے لیتی ہے۔ مساوات کا تصور پہلی اور دوسری صدی عیسوی تک قرآن شریف' اور قبائلی روایات کی وجہ سے قائم رہا' لیکن آٹھویں اور نویں صدیوں میں جا کر یہ آہستہ آہستہ کمزور ہوتے ہوتے ختم ہو گیا اور محض مذہبی عقائد میں رہ گیا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ نویں صدی میں اس قسم کے محاورے اور ضرب الامثال عام ہو چکی تھیں کہ جو طبقاتی درجہ بندی کا اظہار کرتی تھیں۔ اور یہ تصور مقبول عام ہو گیا تھا کہ اگر انسان ایک دوسرے سے مختلف ہو گا تو خوش حالی کی جانب جائے گا۔ اگر سب ایک جیسے ہو گئے تو تباہی آ جائے گی۔ اس کے پس منظر میں یہ نظریہ تھا کہ شر اور فساد انسان کی فطرت میں ہے' اگر سب انسان ایک ہو کر مل گئے تو فساد اور

تباہی آ جائے گی' اس لیے معاشرے میں طبقاتی اختلافات کا ہونا' معاشرے کی فلاح کے لیے ضروری ہے۔

انہیں خیالات کے متوازن یہ پیغام بھی تھا کہ "تم سب آدم کی اولاد ہو" یہ رسول اللہؐ سے منسوب ہے کہ جو آپ نے حجتہ الوداع کے خطبہ میں فرمایا تھا۔ یہ بھی حدیث ہے کہ کسی کو کسی پر فوقیت نہیں سوائے تقویٰ کے' یعنی برتری عمل میں ہے' حسب و نسب میں نہیں۔ رسول اللہ کی احادیث میں قبائلی اور اتھنک سماجی مساوات کا ذکر بار بار ہے اور یہ کہ یہ فرد کی عزت' شرافت' اور ایمان میں ہے۔ اگرچہ ان خیالات کا اظہار تو کیا جاتا تھا' مگر عملی طور پر سماجی درجہ بندی کو بھی قبول کر لیا گیا تھا مثلاً شادی کے سلسلہ میں جو شرائط تھیں ان میں "کفو" یعنی سماجی لحاظ سے برابر اور مذہبی لحاظ سے ایک ہونا' حسب و نسب' دولت' اور آزاد' جسمانی طور پر صحت مند ہونا ضروری تھا۔

اسلامی معاشرے میں سماجی تضادات اس وقت ابھرنا شروع ہوئے' جب شام و عراق اور ایران کی فتح کے بعد لوگ مسلمان ہونا شروع ہوئے' یہ نومسلم "موالی" کہلاتے تھے۔ ان میں اور عربوں میں سماجی طور پر فرق پیدا ہوا' عرب خود کو ان کے مقابلہ میں برتر اور افضل سمجھتے تھے' اور انہیں مساوی مقام دینے پر تیار نہیں تھے۔ اس فرق کو امام ابو حنیفہ (وفات 767) نے اپنی اس دلیل سے واضح کیا ہے کہ "قریش عورت کی شادی قریشوں سے ہونی چاہیے' اور عرب عورت کی عرب سے۔" مساوات کا اظہار خصوصیت سے معاشرے میں شادی بیاہ کے ذریعہ ہوتا ہے' کیونکہ جو طبقہ خود کو اعلیٰ سمجھتا ہے' وہ اپنے سے کم تر طبقہ میں شادی کرنا بے عزتی گردانتا ہے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں امام مالک کے اقوال بھی مشہور ہیں کہ اعلیٰ

خاندان کی عورت کو اپنے برابر کے مرد سے شادی کرنی چاہیے۔ اگر شادی میں طبقاتی فرق ہو تو اس صورت میں میں ولی کو یہ حق ہے کہ وہ اسے منسوخ کر دے۔ جب اعلیٰ اور کم ذات کی تعریف کی گئی تو کم ذات والوں میں حبشی، نومسلم، اور غریب موالی عورت کو شامل کیا گیا۔

طبقاتی فرق کا اظہار ان تحریروں سے بھی ہوتا ہے کہ جو گورنروں اور حکمرانوں کی ہدایات کے لیے لکھی گئی تھیں۔ مثلاً ان کے دربار میں کس طبقہ کے افراد کو اولیت دینی چاہیے۔ حضرت عمرؓ نے جب بصرہ کے گورنر ابو موسیٰ کو ہدایت دی تو ان سے کہا کہ اول حفاظ، دوئم متقی افراد کو اولیت دو، اس کے بعد عام لوگوں کا نمبر آئے۔ زیاد کے زمانہ میں پہلے اہل حسب و نسب والے کہ جن کا خاندان معروف و ممتاز تھا۔ اس کے بعد تعلیم یافتہ لوگوں کو دربار میں جگہ دی جاتی تھی۔

امیہ خلافت کے آتے آتے سماجی فرق کا جواز ثابت کرنے کے لیے علماء اور مفکرین نے دلائل دینا شروع کر دیے تھے۔ اور کہا جانے لگا تھا کہ خدا نے انسان کو مختلف جماعتوں میں پیدا کیا ہے یعنی عبادت کرنے والے، تجارت کے پیشہ میں مصروف لوگ، مبلغ، اور بہادری اور شجاعت کے اوصاف رکھنے والے۔ ان کے علاوہ جو لوگ ہیں وہ محض کوڑا کرکٹ اور پانی کی تہہ والی گند ہیں، ان کے وجود سے نہ صرف یہ کہ اشیاء کی قیمتیں بڑھتی ہیں، بلکہ یہ راستوں کو اپنے اثر و عام سے تنگ کر دیتے ہیں۔

ایک دوسری جگہ اس فرق کی وضاحت کرتے ہوئے کہا گیا کہ خدا نے انسان کو مختلف درجوں میں تقسیم کیا ہے۔ عبادت گزار، حکمراں، فقہی فقہاء، فوجی اور ہنرمند و دست کار۔ ان کے علاوہ بقیہ لوگ اپنے وجود سے حالات کو بگاڑتے ہیں۔

نویں اور دسویں صدیوں میں جب یونانی کتابوں کے عربی میں ترجمے ہوئے تو اس سے مسلمان حکماء و مفکرین' اور حکمراں طبقے متاثر ہوئے۔ یونانی افکار میں افلاطون کی اس سماجی تقسیم سے کہ جو اس نے اپنی کتاب "ریپبلک" میں کی ہے' اس کا اثر مسلمان معاشرہ پر بھی پڑا۔ اس تقسیم میں اولیت فلسفی بادشاہ کو ہے اس کے بعد فوجی' دست کار' اور کسان آتے ہیں۔ فارابی نے افلاطون کے خیالات کو اس طرح بیان کیا ہے کہ معاشرہ طبقات کے بجائے مختلف اجزاء یا عناصر میں تقسیم ہوتا ہے' ان سماجی عناصر کے درمیان اونچ نیچ ہوتی ہے۔ وہ معاشرے کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے: خواص اور عوام۔ خواص علم رکھتے ہیں' اس لیے مسرت سے دوچار ہوتے ہیں' عوام چونکہ علم سے بے بہرہ ہوتے ہیں' اس لیے کم درجہ کی مسرت حاصل کرتے ہیں۔ عہد عباسیہ میں مفکرین کے ایک گروپ نے "اخوان الصفاء" کے عنوان سے مختلف عنوانات پر رسائل لکھے' ان میں وہ عام لوگوں میں' عورتوں' بچوں' اور جاہل و بے خبر لوگوں کو شامل کرتے ہیں۔ جب کہ خواص میں اسکالرز' علماء' منتظمین ہیں۔ لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ بدلتے ہوئے مسلمان معاشرے میں طبقات کی درجہ بندی میں مختلف رائیں ہوتی گئی ہیں۔ مثلاً کچھ کے نزدیک ترتیب اس طرح سے ہے: حکماء' اہل ایمان' اہل تسلیم' اور کمزور ذہن کے لوگ کچھ ترتیب کو اس طرح سے بدل دیتے ہیں: حکمراں جو کہ رعب و غصہ' انصاف و امن کے ذمہ دار ہیں۔

فوج یا لشکر بطور محافظ کے رعایا بادشاہ اور فوج سے ڈر کر اطاعت کرنے والی۔ سماج میں نظم و ضبط قائم رکھنے کے لیے اس پر زور دیا گیا کہ لوگ اپنے خاندانی پیشہ کو اختیار کیے رکھیں' کیونکہ اگر کوئی اپنا آبائی پیشہ چھوڑتا ہے تو اس سے معاشرے

کی ترتیب و تنظیم میں گڑبڑ ہو جاتی ہے۔ لہٰذا معاشرہ میں ہم آہنگی قائم رکھنے کے لیے اس پر زور دیا گیا کہ اپنے اپنے پیشہ کو لوگوں کے فوائد کے لیے استعمال کیا جائے۔

یہ یونانی روایات کہ جو شام اور مصر کی فتح کے بعد بازنطینی اثرات سے اسلامی معاشرے میں آئیں، انہیں عرب مفکرین نے نظریاتی اور فکری طور پر تو قبول کیا، مگر انہیں عملی جامہ نہیں پہنایا جا سکا۔ اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ شام اور مصر کے قبطی دیر سے مسلمان ہوئے اور اپنی روایات کو دیر سے روشناس کرایا، اس لیے ان کا اثر کم ہوا، حافظ نے اس خیال کو کہ یونانی افکار کیوں اثر انداز نہیں ہوئے اس طرح سے بیان کیا ہے: "یونانیوں کے بارے میں اس حقیقت کو سمجھ لینا چاہیے کہ وہ اشیاء کے وجود پر غور و فکر کرتے تھے۔ وہ نہ تو تاجر تھے اور نہ دست کار، اور نہ ہی انہوں نے زراعت، کاشتکاری، معماری کے پیشوں کو اختیار کیا۔ نہ ہی انہیں اشیاء کی ذخیرہ اندوزی اور عملی کام کرنے میں دلچسپی تھی۔ ان کے حکمرانوں نے انہیں ان تمام پیشوں سے آزاد کر دیا تھا۔ اس لیے وہ سوچنے والے تھے، کام کرنے والے نہیں۔"

اس کے برعکس ایران کی تہذیب اور ثقافت کا اسلامی معاشرہ پر گہرا اثر ہوا۔ ایرانی نہ صرف یہ کہ کم وقت میں مسلمان ہو گئے، بلکہ انہوں نے اپنی روایات و اقدار اور فکر کو اسلامی کلچر کا ایک حصہ بنا کر اسے تبدیل کر دیا "کتاب التاج" کے مصنف نے لکھا ہے کہ ایرانی بادشاہوں سے ہم نے حکمرانی کے اصول و ضوابط سیکھے، امراء اور عوام کے درمیان فرق سیکھا، اور یہ سیکھا کہ اس فرق کو کس طرح اور کیوں کر قائم رکھا جائے۔

زردشت نے ایران کے معاشرے کو چار طبقوں میں تقسیم کیا تھا۔ مذہبی راہنما' جنگ جو' کسان' اور دست کار۔ اس ماڈل میں وقت کے ساتھ تبدیلی ہوتی رہی۔ ایرانی بیوروکریسی نے جو ماڈل تشکیل دیا اس میں مذہبی علماء' فوجی' بیوروکریسی' دست کار' اور کسان ترتیب وار تھے۔ اس ماڈل میں تاجروں کو کوئی مقام نہیں دیا گیا تھا' بلکہ ان کے سلسلہ میں رویہ حقارت آمیز رہا۔ اس بات پر زور دیا گیا کہ ہر طبقہ کے افراد کو اپنے پیشہ اور خاندانی روایات میں رہنا چاہیے۔ اگر وہ اپنے عزائم اور خواہشات کی وجہ سے نیچے سے اوپر جانے کی کوشش کرے گا تو اس سے معاشرے کی ہم آہنگی درہم برہم ہو جائے گی۔

جب عراق' ایران کی فتوحات کے بعد ایرانی ادب کے تراجم ہوئے تو اس کی وجہ سے مسلمان اسکالرز کی تحریروں میں ایرانی سماج کا یہ ماڈل آگیا۔ ایرانی سماج کی یہ طبقہ واریت صرف فکر اور تحریر میں نہیں رہی بلکہ اسے عملی طور پر بھی اختیار کیا گیا۔ اس تقسیم کا جواز ایران کی قدیم تاریخ سے تلاش کیا گیا' مثلاً ایرانی دیو مالا میں جمشید بادشاہ کا ذکر کہ جس نے معاشرہ کو فوجیوں' علماء' بیوروکریسی' اور دست کاروں اور کسانوں میں تقسیم کر دیا تھا۔ اردشیر اور انوشیرواں کے دلائل دیئے گئے کہ جو طبقاتی تقسیم کو معاشرے کی ہم آہنگی کے لیے ضروری سمجھتے تھے۔ اس سلسلہ میں انوشیرواں اور موچی کا قصہ بیان کیا گیا ہے کہ اسے ایرانیوں سے جنگ کے لیے خطیر رقم چاہیے تھی۔ ایک مالدار موچی نے اسے یہ رقم اس امید پر دی کہ اس کے بیٹے کو حکومت کے اعلیٰ عہدے پر فائز کر دیا جائے گا' انوشیرواں کو جب اس کی ذات اور پیشہ کا پتہ چلا تو اس نے وہ رقم واپس کر دی اور کہا کہ ایک موچی کے لڑکے کا یہ حق نہیں کہ وہ اس عہدے پر فائز ہو جو اعلیٰ طبقہ کے لوگوں

کے لیے ہے۔ اسے اپنے پیشہ کو اختیار کرنا چاہیے۔ اس واقعہ پر ایک عرب شاعر الثعلبی نے یہ اشعار کہے

انوشیرواں کس قدر قابل اور بہترین شخص تھا' اسے کم ذات
اور کمینے لوگوں کے بارے میں کس قدر معلومات تھیں اس
لیے اس نے ممانعت کر دی کہ یہ لوگ قلم کو ہاتھ نہ لگائیں
اور یوں وہ اس قابل نہ ہوں کہ اشراف کے لڑکوں کی بے
عزتی کر سکیں۔

آٹھویں صدی سے لے کر تیرہویں صدی تک ایرانی کلچر کے اثرات ارتقاء پذیر ہو کر اسلامی معاشرہ میں پختہ ہو گئے عہد عباسیہ میں کہ جب ایرانی بیوروکریسی کا غلبہ تھا' انہوں نے عباسی خلفاء کو ساسانی ماڈل پر بااختیار حکمراں بنا کر سیاسی و مذہبی اختیارات اس کی ذات میں شامل کر دیئے' اس ماڈل میں ایران کے قدیم خاندانی امراء کو یہ موقع مل گیا کہ انہوں نے اپنے مرتبہ اور مراعات کو ایک بار پھر قائم کر دیا' چنانچہ بیوروکریسی پر ایرانیوں کا کنٹرول تھا' جب کہ فوج اور علماء کے گروہوں میں عرب تھے۔ ایرانیوں کے سماجی ماڈل میں عوام کو کوئی عزت و وقار نہیں تھا۔ خلیفہ مامون نے ان کے بارے میں کہا تھا کہ "بازار اور منڈی میں کاروبار کرنے والے نیچی ذات کے ہیں' تاجر لالچی اور منافع خور ہیں۔" چونکہ دربار میں ایرانیوں کا اقتدار تھا' اس لیے بیوروکریسی کو سماج میں فوقیت دی گئی۔

ایرانی کلچر کے زیر اثر "اخلاق ادب" کی صنف میں کافی تعداد میں کتابیں لکھی گئیں' ان میں جن پہلوؤں پر زور دیا گیا وہ یہ تھا کہ کسی فرد کے کردار کو دیکھنے کے لیے' سب سے پہلے اس کے خاندان اور خاندانی شرافت کو دیکھنا چاہیے۔ اخلاق

کے ادب میں کسانوں کی اہمیت پر زور دیا گیا ہے' حکمرانوں کو ہدایت دی گئی ہے کہ ان کی حفاظت کرے' کیونکہ ملک کی خوش حالی کا انحصار ان پر ہے۔ حکمرانوں کو تنبیہہ کی گئی ہے کہ وہ انصاف سے کام لیں کیونکہ ایک دن انہیں خدا کے سامنے جوابدہ ہونا ہے۔

مفکرین' علماء اور امراء نے جو وصیتیں چھوڑی ہیں۔ ان سے بھی سماجی رویوں کا اندازہ ہوتا ہے۔ ان وصیتوں میں خصوصیت سے پرہیز گاری' تقویٰ اور انصاف کی اہمیت بیان کی گئی ہے' علم کے حصول' غریبوں پر رحم' اور کمزوروں کی حفاظت کے لیے کہا گیا ہے۔ ان ہدایات کے پس منظر میں یہ وصیتیں سماج کی درجہ بندی کو تسلیم کرتی ہیں۔

علماء نے سماج کی اس درجہ بندی اور طبقاتی تقسیم کو مذہبی دلائل کے ذریعہ صحیح ثابت کیا۔ ان دلائل کے ذریعہ یہ بات کہی گئی کہ معاشرے کو ہر پیشہ اور ہنر کے لوگوں کی ضرورت ہوتی ہے' اس لیے سماجی درجہ بندی اور فرق ضروری ہو جاتا ہے۔ پیغمبروں اور حکمرانوں کا یہ فرض رہا ہے کہ انہوں نے معاشرے کی ترتیب و تنظیم کو برقرار رکھا ہے۔ یہ خدا کی مرضی ہے کہ جسے وہ چاہے عزت دے' اور جسے چاہے ذلیل کرے۔ خدا نے ہر فرد کو ایک خاص کام اور پیشہ کے لیے پیدا کیا ہے' اگر یہ تخصیص نہیں ہوتی تو ہر شخص ایک ہی پیشہ کو اختیار کر لیتا' یعنی اس پیشہ کو جو سب سے عمدہ ہوتا۔ ان کے ہاں اس سوال کا جواب نہین کہ اگر ہر پیشہ معاشرے کے لیے ضروری ہے تو پھر کیوں کوئی پیشہ برتر ہے اور کوئی کم تر' اور کیوں ہر ایک کی برابر سے عزت نہیں ہوتی ہے۔ کیوں دولت مند اور طاقت ور باعزت ہوتے ہیں؟

ناصرالدین طوسی نے "اخلاق ناصری" میں سماجی درجہ بندی کے بارے میں لکھا ہے کہ

ایک حکمراں کے لیے ضروری ہے کہ انصاف کے تقاضوں کو پورا کرتے ہوئے انسانوں میں جو مختلف اصناف ہیں انہیں برقرار رکھے جس طرح سے کہ چار عناصر کائنات میں توازن قائم رکھتے ہیں، اسی طرح سے چار طبقے معاشروں میں ہم آہنگی برقرار رکھتے ہیں۔

ان میں سب سے اول اہل قلم کی ہے، یہ ارباب علوم و معارف ہیں، ان میں منصف، دبیر و سیکرٹری، محتسب، اکاؤنٹنٹ، حکیم، مہندس، ہیئت داں اور شاعر شامل ہیں۔ ان کے وجود سے اس دنیا کا استحکام ہے۔ فطرت سے چار عناصر میں ان کی مثال پانی کی ہے۔ دوسری قسم میں اہل سیف آتے ہیں، ان میں فوجی، جنگ جو، رضاکار، سرحدی گارڈز، صاحب طاقت و ہمت، ملک و ریاست کے محافظ ہیں، ان کو آگ سے تشبیہ دی جا سکتی ہے۔ تیسری قسم میں کاروباری، تاجر، دکاندار، ہنرمند و دست کار، ان کو ہوا سے تشبیہ دی جا سکتی ہے۔ چوتھی قسم میں کسان، کاشتکار، ہل چلانے اور بیج بونے والے آتے ہیں، یہ معاشرے کے لیے غذا مہیا کرتے ہیں ان کے بغیر کسی فرد کا زندہ رہنا محال ہوتا ہے۔ ان کو مٹی سے تشبیہ دی جا سکتی ہے۔

ایرانی سماجی ماڈل میں عام لوگوں کے بارے میں حقارت ہے۔ یہ عزت و احترام کے قابل نہیں سمجھے جاتے ہیں' اور اخلاقی طور پر انہیں کھوکھلا تصور کیا جاتا تھا۔ عام لوگوں میں قصائی' کباڑی' مچھیرے' جولاہے' اور مویشیوں کے بیوپاری شامل ہوتے تھے۔ ان کو خدا کی کم ترین مخلوقات میں شمار کیا جاتا تھا۔ حنفی مسلک میں جولاہوں' اور قصائیوں کے خاندان میں شادی کم تری کی علامت ہے۔ قانون شہادت میں بھی ان کو شامل نہیں کیا گیا ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے مختلف پیشوں کے بارے میں رویئے بدلتے گئے اس کا دار و مدار ان پیشوں کی افادیت اور ضرورت سے ہوتا تھا۔ جولاہے کبھی کم تر ہو جاتے تھے اور کبھی معاشرے کی ضرورت کا اہم طبقہ بن جاتے تھے۔

یہ ایرانی سماجی ماڈل تھا کہ جو ہندوستان میں سلاطین اور مغل اپنے ساتھ لائے اور ہندوستان میں اسلامی معاشرے کی سماجی تشکیل میں اس کا بڑا اثر رہا۔



الہند کی تشکیل

تہذیبیں تنہائی میں نہ تو پیدا ہوتی ہیں' نہ ترقی کرتی ہیں- تہذیب کی پیدائش' پھیلاؤ' اور آگے کی جانب بڑھنے کے عمل میں اندرونی تخلیقی قوتیں بھی ہوتی ہیں' اور بیرونی اثرات بھی- چیلنجز بھی ہوتے ہیں' اور ان کا رد عمل بھی' یہ عوامل مل کر کسی تہذیب کو متحرک رکھتے ہیں- اس لیے اگر تاریخ کو مجموعی طور پر دیکھا جائے کہ اس نے کسی خطہ یا علاقہ کی تشکیل میں کیا کردار ادا کیا ہے تو اس کے اردگرد ہونے والے واقعات اور تبدیلیوں کو بھی دیکھنا ہو گا اور ساتھ ہی میں یہ بھی تجزیہ کرنا ہو گا کہ اندرونی قوتیں اس کی تعمیر میں کیا کام کر رہی تھیں-

آندرے ونک (Andre Wink) جو کہ وسکانسن (Wisconsin) یونیورسٹی میں تاریخ کے پروفیسر ہیں' انہوں نے "الہند اور انڈو- اسلامک دنیا کی تشکیل"
(Al-Hind: The Making of the Indo-Islamic World- 1990-1996)
کے موضوع پر دو جلدوں میں ایک کتاب لکھی ہے- اس میں انہوں نے ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد سے پہلے ان عوامل کا جائزہ لیا ہے کہ جنہوں نے اسلامی معاشرے کی تخلیق کی تھی- اس کے بعد انہوں نے ہندوستان پر اسلامی اثرات اور یہاں کے موجود ہندو کلچر' اور ان دونوں کے ملنے سے جو ایک تہذیب ابھری' اس کا تجزیہ کیا ہے- مجموعی طور پر دیکھا جائے تو یورپ' بازنطینی امپائر' اور اسلام'

ان تینوں نے مل کر ایک دوسرے کو متاثر کیا ہے۔ اگر ایک جانب ان تہذیبوں کے درمیان کش مکش و تصادم ہے' تو دوسری طرف ایک دوسرے کے اثرات بھی قبول کیے گئے ہیں۔ مثلاً ان تہذیبوں کے ملاپ کا سب سے اہم علاقہ بحر روم تھا' جہاں یورپی اور اسلامی تاجر' تجارت کے ذریعہ ایک دوسرے کے قریب آئے۔ تجارت کے ذریعہ ہی عربوں نے بحر ہند پر اپنا تسلط جمایا' اور پھر الہند کو یورپ سے روشناس کرایا۔

اسلامی تہذیب کے ارتقاء اور ترقی میں صرف سیاسی فتوحات ہی اہم نہیں تھیں' بلکہ شہروں کے قیام اور ان کا شاہراہوں کے ذریعہ تعلق قائم کرنا' اور پھر معاشی و اقتصادی طور پر درہم و دینار کے ذریعہ اسلامی دنیا کے علاقوں کو متحد کرنا اہم قدم تھا' جس نے سیاسی تسلط کے علاقوں کو باہم ایک دوسرے سے ملایا۔ اسلام پر بازنطینی اور ایرانی دونوں تہذیبوں نے اثر ڈالے' مگر ایرانی تہذیب کا اثر اس لیے زیادہ گہرا ہوا چونکہ یہ ساتویں صدی میں فتح ہو گیا تھا اور گیارہویں صدی تک یہ مسلمان ہو گیا تھا۔ اس لیے امیہ اور عباسی دور حکومت میں ایرانی اثرات کے تحت نئے آباد شہروں میں مسلمانوں نے محلات' قلعے' فصیلیں' دروازے دربار' اور ایوانات تعمیر کرائے۔ اسلامی معاشرہ پر ہندوستان اور یونان کے اثرات تو ہوئے' مگر یہ فلسفہ' طب' ریاضی' نجوم' اور صوفیانہ خیالات تک محدود رہے اس کے برعکس ایران میں آکر اسلام ایرانی رنگ میں رنگ گیا۔

افریقہ کی فتح کے نتیجہ میں اسلامی معاشرے کو وہاں سے دو چیزیں ملیں : سونا اور غلام۔ خاص طور سے یہ غلام حبشہ یا ایتھوپیا سے لائے جاتے تھے۔ افریقہ کے ان لوگوں کو پکڑ کر مصر اور حجاز میں لایا جاتا تھا' اور حج کے موقع پر ان کو خاص طور

سے منڈیوں میں برائے فروخت پیش کیا جاتا تھا' جہاں حاجی گھروں کو واپس جاتے ہوئے ایک یا دو غلاموں کو گھریلو کام کاج کے لیے خرید لیتے تھے۔ دوسرا علاقہ یہاں سے غلاموں کو پکڑ کر لایا جاتا تھا وہ زنجبار تھا' یہ لوگ زنج کہلاتے تھے اور انہیں عراق کی سیلابی زمینوں میں کاشت کے لیے رکھا جاتا تھا' یا کانوں سے معدنیات نکالنے کے لیے ہندوستان میں یہ افریقی غلام دکن اور بنگال میں زیادہ آئے' جبکہ شمالی ہندوستان میں کم۔

افریقہ سے عربوں کو جو سونا ملا' اس کے اثرات یورپ اور بازنطینی تجارت پر ہوئے' کیونکہ ساتویں صدی میں سونے کی کمی کی وجہ سے یہاں تجارت کا زوال ہو گیا تھا' مگر جب عربوں کا ان سے رابطہ ہوا تو انہوں نے ایران سے حاصل شدہ چاندی' اور افریقہ کے سونے سے ملا کر جو کرنسی تجارت میں استعمال کی' اس نے یورپ اور بازنطینی امپائر میں سونے کی کمی کو دور کر دیا' اس سے یورپ' ایشیا' اور افریقہ میں تجارتی روابط بڑھے۔

جہاں اسلامی دنیا اور یورپ میں تجارتی تعلقات ہوئے' اس کے ساتھ ان میں جنگوں کا سلسلہ بھی ہوا۔ صلیبی جنگیں کہ جو 1061 میں شروع ہوئیں' انہوں نے اسلامی دنیا اور اسلام کے بارے میں یورپ میں منفی تاثرات کو پیدا کیا' مسلمان جنسی طور پر بھوکے' پرتشدد' اور بائبل کو مسخ کرنے والے مشہور ہوئے۔ لیکن جہاں صلیبی جنگوں نے دشمنی اور مذہبی نفرتوں کو پیدا کیا' اس نے یورپ کو مسلمانوں کے کلچر سے متعارف کرایا' اور عربی تہذیب کے اثرات عیسائی دنیا پر ہوئے۔

اسلامی تہذیب کی تشکیل میں وسط ایشیا کا بھی گہرا اثر ہوا۔ اسلامی فتوحات

سے پہلے یہاں چین کے اثرات تھے' بدھ مت کی تبلیغ کے وسط ایشیا پر مذہبی طور پر گہرے اثرات مرتب کیے۔ وسط ایشیا کی فتوحات کے نتیجہ میں اسلامی معاشرے میں ترک غلاموں کا داخلہ ہوا' اس کے بعد سے ترک غلام ہر مسلمانوں حکمراں خاندان کی سیاسی طاقت کا اہم ستون بن گئے۔

عربوں کے سیاسی پھیلاؤ کے ساتھ ساتھ تجارت کا فروغ بھی اہم تھا' سیاست اور معیشت دونوں مفادات برابر مل رہے تھے۔ مثلاً عربوں کو کیوں یہ ضرورت پیش آئی کہ وہ سندھ کو فتح کریں؟ اس کی وجہ یہ تھی کہ ازدی قبیلہ کے عرب تاجروں کے لیے محفوظ بحری راستہ کی ضرورت تھی۔ یہ تاجر سندھ کی فتح سے پہلے ہی خلیج فارس میں موجود تھے۔ سیاسی طور پر ان کو اس وقت اہمیت ملی کہ جب 637ء میں فارس اور مکران کے علاقے فتح ہو گئے۔ یہ ایک تاجر قبیلہ تھا' اور تجارت کی غرض سے دور دراز کے علاقوں میں سفر کرتا تھا۔ اس علاقہ میں اس کی اہمیت 1055ء تک رہی۔ اس کے بعد بلوچیوں اور سلجوقیوں کی آمد کے بعد اس کا زوال ہوا۔

عباسی عہد میں دجلہ اور فرات' بحری راستوں کو سمندر سے ملاتی تھیں' اور یہ سمندری راستے بحر ہند سے روابط کا باعث تھے۔ عباسیوں کے عہد میں تجارت کے اہم مراکز شام' مصر' شمالی افریقہ' حبشہ' آرمینیا' اصفہان اور خراسان تھے' لیکن جب فاطمی خلافت (969-1171) قائم ہوئی' تو تجارت کے یہ راستے بدل گئے۔ ان کے زمانے میں جدہ' عدن' ہندوستان' انڈونیشیا' ملایا' اور چین کی جانب تجارت بڑھی' اور تجارتی راستوں کے رخ بدل گئے۔ مزید تبدیلی اس وقت آئی کہ جب یورپ سے صلیبی جنگیں شروع ہوئیں' تو اطالوی تاجروں نے نئے تجارتی راستے دریافت کیے' اور جلد ہی بحر روم پر ان کا قبضہ ہو گیا۔

ہندوستان سے عربوں کی دلچسپی 8 سے 9 صدیوں میں شروع ہوئی' ان کی تجارتی دلچسپی کی وجہ سے مسالے' کپڑا' اور غلام تھے۔ اس کے عوض ہندوستان میں سونا اور چاندی آئی۔ جو کہ حکمرانوں کے خزانوں میں محفوظ ہو گئی' بعد میں وہیں سے ترک فاتحین نے اسے لوٹا۔ 8 سے 11 صدیوں تک تجارت خشکی کے راستوں سے ہوتی تھی۔ مکران سے کابل' غزنہ۔ 10 صدی میں عرب اور ایرانی تاجروں نے بحر ہند کے سمندری راستوں پر قبضہ کر لیا' اسی صدی میں کو نکن میں ان کی آبادیوں کی شہادت ملتی ہے۔ اگرچہ گجرات میں یہ 7 صدی میں آ چکے تھے۔ جنوبی ہندوستان میں عرب تاجر حضرموت' جنوبی عرب سے آئے۔ یہاں یہ نوائط' موپلہ اور الپ پائی کے ناموں سے پہچانے جاتے ہیں' اور شافعی مسلک کے ماننے والے ہیں۔

مالابار کے عرب تاجروں میں متعہ کا رواج تھا۔ جن عورتوں سے متعہ کیا جاتا تھا' شاید ان کا تعلق نچلی ذاتوں سے ہوتا ہو گا۔ ان سے پیدا ہونے والے بچے ماں سے منسوب ہوتے تھے' اسی وجہ سے انہیں موپلا' ماپلا' یا مہاپلا کہتے تھے۔ (مہا: بڑا' پلا: بچہ) تیرہویں صدی میں یہ بطور ایک برادری یا کمیونٹی کے ابھرے۔

بحر ہند میں مسلمانوں کے تسلط کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ ہندوستان میں برہمنوں نے سمندر کے سفر پر پابندیاں لگا دی تھیں۔ اگرچہ قدیم ہندو قوانین کی کتابوں میں اس قسم کی پابندیوں کا ذکر نہیں۔ مگر 8 صدی سے ناپاکی کے ڈر سے خاص طور سے برہمنوں نے سمندر کا سفر کرنا بند کر دیا تھا۔ اس پابندی نے مسلمانوں' یہودیوں اور پارسیوں کو مواقع دیئے کہ وہ سمندری تجارت کریں۔ جنوبی ہند میں لمبوتری اور نائر برہمن زراعت میں تھے۔ انہیں تجارت سے دلچسپی نہیں

تھی۔

تامل بولنے والے مسلمانوں کو "الپ پائی" (Ilippai) کہتے ہیں۔ تامل ناڈو میں عرب نسل کے لوگ شافعی مسلک کے ماننے والے ہیں۔ اور اسلام کی خالصیت پر ایمان رکھنے والے ہیں۔ جو لوگ ہندوؤں سے مسلمان ہوئے ہیں' وہ گاؤں میں رہتے ہیں' اور حنفی مسلک کو ماننے والے ہیں۔ عرب نسل اور مقامی مسلمانوں کے درمیان سماجی فرق ہے' اور اس وجہ سے آپس میں شادی بیاہ نہیں کرتے ہیں۔ ان عرب تاجروں کی وجہ اسلام ملایا میں پھیلا۔ جنوبی ہند میں مسلمانوں کی سرپرستی کرنے والے یہاں کے مقامی حکمراں تھے۔ جیسے موپلاؤں کی سرپرستی کالی کٹ حکمراں زمورن نے کی۔

ساتویں صدی سے اسلام کے عروج کے ساتھ' یہودیوں کو بھی آگے بڑھنے کے مواقع ملے' انہوں نے تجارت' تعلیم اور تراجم میں بیش بہا خدمات سرانجام دیں۔ عباسی عہد میں یہودی سرگرمیوں کا مرکز بغداد تھا' مگر جب فاطمی دور حکومت میں مصر کی طرف تجارتی سرگرمیاں ہوئیں' تو یہ وہاں منتقل ہو گئے۔ جب بحر روم سے عربوں کا تسلط ختم ہوا' تو انہوں نے یورپ کا رخ کیا۔

ہندوستان میں یہودیوں کی دلچسپی اس وقت تک رہی کہ جب تک بغداد اور قاہرہ سیاسی طور پر مضبوط تھے' اور انہیں تجارتی سرگرمیوں کے سلسلہ میں ان کی سرپرستی حاصل تھی' لیکن جب یہودی یورپ چلے گئے' تو ان کا تعلق ہندوستان سے ختم ہو گیا۔

ہندوستان کی آبادی کا ایک اہم حصہ پارسیوں کا بھی ہے۔ ہندوستان سے ایران کا تعلق عہد قدیم سے رہا ہے۔ سنسکرت ادب میں ایرانیوں کو پاراسی کر

(Parasikar) کہا گیا ہے- ساسانیوں کے زمانہ میں شمال مغربی سرحدوں پر ان کا اثر تھا- ہرش کے دور حکومت میں 12 ہزار پارسیوں کی ہندوستان میں موجودگی کی شہادت ملتی ہے- گجرات اور اس ساحلی علاقوں میں ان کے آنے کی وجہ تجارت تھی- ان کے گجرات میں آنے کی وجہ یہ بھی تھی کہ جب خلیج فارس پر عربوں نے قبضہ کر لیا' تو ان کے لیے یہ ایک متبادل تجارتی علاقہ تھا کہ جہاں یہ آکر آباد ہوئے' یہاں کے مقامی راجاؤں نے ان کی سرپرستی کی-

یہ مفروضہ کہ پارسی ہندوستان میں عربوں کی فتح ایران کے بعد آئے' غلط ہے- عربوں کی فتح ایران کا ایک اثر یہ ضرور ہوا کہ اس کی وجہ سے ساسانی خاندان کی حکومت ختم ہوئی' جب اس کا اقتدار ختم ہوا' تو زردشتی مذہب ریاست کی سرپرستی کے نہ ہونے سے کمزور ہوا تو اس کے ماننے والوں کے لیے دو ہی راستے تھے : یا تو مذہب تبدیل کر لیا جائے- یا ریاست کے اقتدار سے دور پہاڑوں میں چلا جایا جائے- جنہوں نے مذہب نہیں بدلا وہ دیلم کی پہاڑیوں میں چلے گئے' جہاں سے عباسی عہد کے آخر میں آل بویہ ابھرے اور انہوں نے ایرانی روایات کو دوبارہ سے زندہ کیا-

ہندوستان میں زرتشت کے ماننے والے گجرات اور کاٹھیاواڑ میں ہیں- فارسی بولنے والے نسطوری عیسائی مالابار میں ہیں-

الہند کی تشکیل میں جہاں عرب و ایران کا حصہ رہا' وہیں وسط ایشیا نے اس کے بنانے اور تبدیل کرنے میں اہم کردار ادا کیا ہے' کیونکہ اس علاقہ کا عربوں کی تاریخ پر بھی گہرا اثر رہا ہے- خاص طور سے خراسان کا علاقہ (اس کے معنی ہیں مشرقی زمین) اس نے عباسی انقلاب میں سرگرم حصہ لے کر' عباسی خاندان کو

اقتدار دلایا اس کے اہم شہر ہیں' نیشاپور' مرو' ہرات اور بلخ- جب عباسی خاندان زوال پذیر ہونا شروع ہوا تو وسط ایشیا میں سامانی اور طاہری حکمراں خاندان ابھرے- گیارہویں صدی میں ترک غلامی کا ادارہ سیاسی طور پر اس قدر طاقت ور ہوا کہ اس نے ایران سے امراء اور حکمرانوں کا خاتمہ کر کے اپنی حکومتیں قائم کر لیں- غزنوی خاندان نے سامانیوں سے علیحدہ ہو کر غزنہ میں حکومت قائم کر لی- اور ہندوستان کے ہمسائیگی میں آ گئے- تاریخی طور پر زابل اور کابل ہندوستان کے علاقے تھے- اس وجہ سے غزنویوں کے قیام نے ہندوستانی حکمرانوں سے تصادم کی فضا کو پیدا کیا-

عربوں نے 712ء میں مکران کو فتح کیا- چونکہ یہ علاقہ پہاڑی' بے آب و گیاہ اور دشوار گزار تھا اس نے یہاں باغی اور منحرفین قبائل نے پناہ لی جیسے خارجی اور علافی' یا ازدی تاجر- جب خلیج پر سلجوقیوں نے قبضہ کر لیا تو پھر اس علاقے میں بلوچ آئے اور مکران پر قابض ہو گئے-

مکران اور سندھ قدیم دور میں ہندوستان کا حصہ تھے- یہاں پر یونانی تسلط رہا' اس کے بعد چندر گپت موریہ کا اقتدار رہا- اشوک کے زمانہ میں یہاں بدھ مت پھیلا- لیکن گپت دور میں ہندو مت کا غلبہ ہوا- سندھ میں بدھ مت 10 صدی تک رہا- عربوں کی فتح سے پہلے یہاں پر انتظامیہ پر برہمنوں کا کنٹرول تھا' مگر بدھ مت اور ہندو مت دونوں ساتھ ساتھ چل رہے تھے- سندھ میں ستی کا رواج نہیں تھا- ذات پات کے بجائے یہاں قبائلی شناخت تھی- شمالی ہندوستان کی طرح نہ یہاں مقدس دھاگہ کا رواج تھا' اور نہ گائے کی پوجا کی جاتی تھی' اور نہ پاکی کے لیے غسل کرنے کا رواج تھا-

سندھ کے سماج میں جو اہم طبقے تھے ان میں مذہبی رہنما' جنگ جو' کسان' دست کار' اور تاجر تھے یہ کہنا غلط ہے کہ بدھ مت کے ماننے والوں نے عربوں کو حملہ کی دعوت دی- فتح کے بعد برہمنوں اور بدھ مت کے ماننے والے دونوں نے عربوں سے معاہدے کیے-

سندھ میں اسلام سے پہلے کے تاریخی آثار کم ملے ہیں- داہر کے امراء میں جاٹ اور راجپوت شامل تھے دوسرے اہم قبائل میں سوڈھا جاریجہ اور مید تھے- جاٹوں کو جنہیں عربی میں زط کہا جاتا ہے عراق میں انہیں بطور غلام بھیجا گیا- سندھ میں یہ بطور خانہ بدوش رہے- پنجاب میں آنے کے بعد' 11 سے 16 صدی تک کاشتکاری کے پیشہ میں مشغول ہو گئے- یہاں سے یہ بیکانیر' جسلمیر اور گنگا و جمنا کے بالائی علاقوں میں گئے- عربوں کی فتح کا ایک اثر یہ ہوا کہ بحری قزاقوں کی سرگرمیاں کم ہو گئیں جس کی وجہ سے شہروں کی آبادی بڑھی-

عربوں کے اقتدار کے زوال پذیر ہونے پر یہاں سومرہ خاندان حکمران ہوا- اگرچہ نسلاً یہ راجپوت تھے- مگر اپنا تعلق عربوں سے قائم کیا تھا- 11 صدی میں انہوں نے ٹھٹھہ کو دارالحکومت کے طور پر آباد کیا سندھ میں افغانوں کی موجودگی کے بارے میں البیرونی نے لکھا ہے کہ یہ یہاں عرصہ دراز سے آباد تھے- یہ یہاں تجارت کے سلسلہ میں آتے تھے- لہٰذا سندھ میں جاٹ' مید' افغان اور سومرہ قبائل جو کہ خانہ بدوش تھے- یہ آباد ہوئے اور سماج کے معاشی و سیاسی رشتوں نے انہیں ایک دوسرے سے باندھ دیا' قزاقی اور خانہ بدوشی کے خاتمہ پر یہ قبائل کاشت کاری کرنے لگے جس کی وجہ سے سندھ کی خوش حالی میں اضافہ ہوا-

سندھ کی فتح کے بعد' یہ ہندوستان اور اسلامی دنیا کے درمیانی رابطہ کی کڑی

ہو گیا' اس رابطہ نے تجارتی اور ثقافتی طور پر دونوں کو متاثر کیا۔ اس تعلق نے سندھ کی معاشی ترقی میں حصہ لیا' اس کا اندازہ 967ء میں ابن حوقل کے بیان سے ہوتا ہے کہ یہاں 24 آباد شہر تھے۔

سندھ کی قدیم بندرگاہ دیبل تھی' جو مٹی کی تہیں جمنے کی وجہ سے بیکار ہو گئی' تو اس کی جگہ لاہری بندرگاہ کو قائم کیا گیا' جو کہ برطانوی عہد تک قابل استعمال تھی۔ نئے شہر جو عربوں نے آباد کیے' ان میں منصورہ اور محفوظہ قابل ذکر ہیں۔ اس وقت تک سندھ کی سرحدیں ملتان تک تھیں۔ اس کی فتح کے بعد اس کا نام "مہران الذہب" رکھا کیونکہ محمد بن قاسم کو اس کی فتح کے بعد یہاں سے بڑی تعداد میں سونا و چاندی ملا تھا۔ 10 سے 17 صدی تک ملتان بڑا اور وسیع شہر رہا۔ 977ء میں اسماعیلی اس کے حکمراں ہو گئے تھے۔

سندھ کی تاریخ پر چچ نامہ ایک اہم ماخذ ہے۔ چونکہ اس کا ترجمہ 1216ء میں ناصرالدین قباچہ کے عہد میں ہوا' اس لیے اس میں اس وقت کی اصطلاحات ملتی ہیں' جیسے شحنہ (نگران) یہ اصطلاح سلجوقی دور میں مقبول ہوئی' اقطاع' اس کا رواج آل بویہ کے عہد حکومت میں ہوا۔ سزا کے طور پر کسی شخص کو جانور کی کھال میں سلوانا' منگولوں کا دستور تھا۔ اس لیے چچ نامہ کا مطالعہ کرتے وقت ان باتوں کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔

سندھ آخری عباسی دور میں تقریباً خلافت سے رشتہ توڑ چکا تھا۔ اگرچہ خلیفہ کا نام خطبہ میں پڑھا جاتا تھا' مگر سندھ سیاسی طور پر خود مختار ہو گیا تھا۔ منصورہ اور ملتان میں آزاد حکومتیں قائم ہو گئی تھیں۔ 625 سے 879 میں یہاں پر فاطمی خلافت کا اثر ہوا۔ اور اسماعیلی مسلک کی تبلیغ نے کافی لوگوں کو اس میں شامل کر لیا۔

عباسی خلافت کے مرکز سے دور ہونے کی وجہ سے سندھ باغیوں' منحرفین' آزاد خیال جن میں خوارج' زندیق' ملاحدہ اور اسماعیلی شامل تھے' یہ ان کی پناہ گاہ بن گیا۔ اسماعیلی داعیوں کی آمد اور تبلیغ میں کامیابی کی وجہ یہ تھی کہ مصر میں فاطمی خلافت کے قائم ہونے کے بعد اسلامی دنیا میں تجارت کے مرکز بدل گئے۔ اب بغداد کی جگہ قاہرہ نے لے لی۔ خلیج فارس کی جگہ بحراحمر کو اہمیت ہو گئی۔ اسماعیلی اقتدار کا خاتمہ اس وقت ہوا کہ جب 1010ء میں محمود غزنوی نے ملتان فتح کیا' اور پھر منصورہ سے ہباری خاندان کی حکومت کا خاتمہ کیا۔ اس تبدیلی کی وجہ سے اسماعیلی روپوش ہو گئے۔

اسلامی تاریخ میں ترکوں کی اہمیت غزنوی سلطنت کے قیام کے بعد سے ہوئی' اس سے پہلے ترک بطور غلام کے مشہور ہوئے تھے۔ اور عباسی دربار میں یہ خلیفہ کے محافظ دستہ کے طور پر اہمیت کے حامل تھے۔ عربوں اور ایرانیوں کے سیاسی تسلط کے خاتمہ کے بعد' مشرقی اسلامی خلافت میں ترک اور منگول بطور حکمراں طبقوں کے ابھرے' جب کہ مغرب میں ترکوں کی ایک شاخ عثمان لی نے' عثمانی سلطنت کو قائم کیا۔ عرب انہیں اترک کہتے تھے' جب کہ فارسی میں یہ ترکان ہو گئے۔ اور سنسکرت میں تروشک (Turuska)۔ قدیم زمانہ میں ان کے حکمراں کا خطاب "ناگان" ہوا کرتا تھا۔ اور یہ قبائلی قوانین جو کہ "تورہ" کہلاتے تھے' ان پر عمل کرتے تھے۔ وسط ایشیا میں یہ پہلے لوگ تھے کہ جنہوں نے شہروں کے گرد فصیلوں کی تعمیر کرائی۔ ترکوں کے کردار کی خصوصیات میں ان کا بہادر' جری ہونا اور صاف گوئی قابل ذکر ہیں۔ گھڑسواری' تیر اندازی اور جنگ جوئی میں مہارت رکھتے تھے۔ جب یہ شہروں میں آباد ہوئے' اور مسلمان ہو گئے تو ان کی عربوں اور ایرانیوں سے

رقابت قائم ہو گئی۔ جب ترکوں نے محمود غزنوی کی سرکردگی میں ہندوستان پر حملے کیے تو انہیں ہندوستانیوں پر اس طرح سے فوقیت تھی کہ یہ اچھے گھڑسوار تھے اور گھوڑے پر بیٹھ کر تیر چلاتے تھے۔ غزنویوں کی فوج میں سواران خاص کے ساتھ ساتھ غازیان اسلام بھی ہوا کرتے تھے' یہ کوئی معاوضہ نہیں لیتے تھے' لوٹ مار' اور مال غنیمت میں ان کا حصہ ہی معاوضہ تھا۔ غزنوی ہندوستان سے ہاتھیوں کو جنگ کے لیے لے گئے اور انہیں قاراقانیوں اور سلجوقوں کے خلاف جنگوں میں استعمال کیا۔ ہندوستان کی فتح سے غزنویوں کے لیے ہندوستان کی دولت کے دروازے کھل گئے' اور یہاں سے بڑی تعداد میں دولت سونے و چاندی' ہیرے جواہرات کی شکل میں غزنہ منتقل ہو گئے۔ کہا جاتا ہے کہ صرف قنوج اور متھرا سے 20 ملین کا سونا چاندی لے جایا گیا۔

غزنویوں کی فتوحات نے غوریوں کے لیے راستہ صاف کر دیا۔ غوری فتوحات نے یہاں ترکوں کی حکومت کی ابتداء کی' جو خاندان غلاماں کے نام سے 1206 سے 1290 تک حکمراں رہے۔

اس تاریخی پس منظر سے اندازہ ہوتا ہے کہ الہند کی مسلمان تشکیل نے کئی تہذیبی عوامل کو اس میں شامل کیا۔ اس سے تاریخ کا ایک وسیع نقطہ نظر سامنے آتا ہے' جو تاریخی عمل کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے۔

ہندوستانی اسلام

اسلام کی فتوحات اور پھیلاؤ نے مغرب اور مشرق میں دو علیحدہ علیحدہ روایات کو پیدا کیا۔ اسپین، شمالی افریقہ (مصر، تیونس، الجزائر اور مراکو) اور مشرق وسطی میں عربی تہذیب و کلچر کی جڑیں مضبوط ہوئیں۔ عربی زبان اس علاقہ کی زبان بن گئی اور یہاں کے لوگوں کی شناخت بھی عربی ہوگئی۔ اس کے مقابلہ میں جب اسلام ایران میں آیا تو یہاں ایرانی قوم پرستی نے اس کی ہیئت کو بدل دیا۔ اس نے مذہب کو تو قبول کیا، مگر تہذیبی اور ثقافتی طور پر ایرانیوں نے اپنی شناخت قائم رکھی۔ عربی زبان کے بجائے فارسی زبان کو اپنایا اور اسی کو اظہار خیال کا ذریعہ بنایا۔ اس وجہ سے وسط ایشیا اور ہندوستان میں اسلام ایران کے ذریعہ آیا اس لئے ثقافتی طور پر ان معاشروں پر ایران کے اثرات ہوئے، عرب کے نہیں۔

اس موضوع پر فرانسس روبن سن (Francis Robinson) نے اپنی کتاب (*The Ulama of Farangi Mahall and Islamic Culture in South Asia*. 2001.)

فرنگی محل کے علماء اور جنوب ایشیا میں اسلامی کلچر، میں شامل مضامین میں روشنی ڈالی ہے۔

ہندوستان میں جب ترک اور مغل فاتحین آئے تو وہ اپنے ساتھ ایرانی کلچر کو لے کر آئے۔ اس عہد میں فارسی زبان دربار کی زبان تھی، جس کی وجہ سے اہل انتظامیہ اور دانشوروں نے اس زبان کو اختیار کر لیا۔ ہندوستان میں کایستھ اور برہمن دونوں طبقوں نے فارسی سیکھ کر اس میں اس قدر مہارت حاصل کر لی کہ فارسی لغت اور گرامر میں ان کی تحریر شدہ

کتابیں آج بھی ایران میں مستند مانی جاتی ہیں۔ زبان کے ساتھ ہی جو کلچر آیا اس نے ایک طبقہ اعلیٰ کو پیدا کیا کہ جن کا ذہن فارسی زبان کے ادب سے بنا تھا اور دنیا کے بارے میں ان کا نقطہ نظر وہی تھا کہ جو اس زبان کے ادب میں موجود تھا۔ اس نے ایک اشرافیہ کلچر تخلیق کیا کہ جو نچلی ذات کے مسلمانوں سے مختلف تھا۔ حکمراں طبقوں میں سے اکثریت کا تعلق وسط ایشیا اور ایران سے تھا، اس لئے وہ اہل ہندوستان کو اپنے برابر کا نہیں سمجھتے تھے۔

چونکہ فاتحین اور انتظامیہ کے عہدیدار اپنی فوجی اور سیاسی طاقت و اختیار کی وجہ سے اہمیت رکھتے تھے، اس لئے ان کی رہائش شہروں میں ہوتی تھی۔ یا ان قصبات میں کہ جہاں ان کو جائیدادیں ملی تھیں یا انتظامی امور و درس و تدریس کے لئے انہیں رہنا ہوتا تھا۔ وہ شہر اور قصبات بھی ان کے مراکز تھے کہ جو درگاہوں کی وجہ سے زیارت گاہوں میں بدل گئے تھے۔ اس لحاظ سے شہر اور دیہات کا فرق اس ثقافت میں بہت نمایاں تھا۔

فارسی زبان جب دربار کی زبان بن گئی تو ہندوستان میں جو شاعری، انشاء، سوانح حیات، تاریخ، تذکرے، اور وقائع لکھے گئے، وہ اسی زبان میں تھے۔ درس و تدریس کی زبان ہونے کی وجہ سے طلباء وہی کتابیں پڑھتے تھے کہ ایران کے نصاب میں تھیں۔ عربی زبان صرف مذہبی تعلیمات تک محدود رہی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہندوستان میں عقلی علوم اور منطقی فکر پیدا ہوئی، جو کہ معقولات کہلاتی ہے، خاص طور سے مغل عہد میں جب کہ ہندوستان سیاسی طور پر مستحکم ہو چکا تھا۔ دربار کے ذرائع آمدنی بڑھ گئے تھے، اور بادشاہ امراء اس پوزیشن میں تھے کہ ایران سے آنے والے شعراء، مفکرین، اساتذہ، اور علماء کی سرپرستی کر سکیں، تو اس دور میں ایرانی مہاجرین کی برابر آمد ہوتی رہی۔ اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ اس عہد میں سیالکوٹ اور جونپور خاص طور سے معقولات کے مرکز بن گئے تھے۔ اکبر اور جہاں گیر نے ان علماء اور مفکرین کی سرپرستی کی، جس کی وجہ سے ان علوم میں اضافہ ہوا۔

علوم عقلیہ نے جس رواداری کو پھیلایا، اس میں اس کی مدد کرنے والی صوفیہ کی وہ

تحریکیں تھیں کہ جو وحدت الوجود (سب خدا ہے) کی حامی تھیں۔ حکمرانوں کے لئے یہ فکر اور سوچ اس لئے ضروری تھی کیونکہ انہیں مسلمانوں کے علاوہ ہندوؤں، بدھ مت اور جین مت کے ماننے والوں پر حکومت کرنی تھی، اس لئے مذہبی رواداری اور سیکولر سوچ ان کی سیاست کے اہم ستون تھے۔

اکبر اور جہاں گیر کے دور میں اس کے خلاف جو ردعمل ہوا، اس میں شیخ احمد سرہندی اور عبدالحق محدث قابل ذکر ہیں۔ انہوں نے کوشش کی کہ مسلمانوں کو علیحدہ مذہبی شناخت دے کر انہیں دوسرے مذاہب سے کاٹ دیں۔ صوفیا میں وحدت الوجود کے خلاف وحدت الشہود۔ (سب خدا کی طرف سے ہے) کی تبلیغ کی تاکہ مومن اور کافر کا فرق قائم رہے۔

مغل زوال کے بعد یہ ایرانی کلچر ہندوستان کی شیعہ ریاستوں میں رہا۔ اودھ اور بنگال میں مرشد آباد جب 1760ء کی دہائی میں بنگال میں ایسٹ انڈیا کا اقتدار قائم ہو گیا تو ایرانی مہاجرین اودھ ہجرت کر آئے، اودھ میں شیعہ کلچر کو حکمرانوں کی سرپرستی میں زبردست فروغ ہوا اور اودھ کے ایران سے قریبی تعلقات قائم رہے۔

18 ویں صدی میں مغل زوال کے ساتھ ہی جہاں سیاسی کمزوری آئی، وہاں ایرانی کلچر بھی کمزور ہوا، اور اس کی جگہ عربی کلچر اور احیاء کی تحریکیں شروع ہوئیں۔ ان میں سب سے اہم شاہ ولی اللہ (وفات 1762) ہیں۔ جن کے والد کا قائم کیا ہوا مدرسہ رحیمیہ اس کا مرکز بن گیا۔ وحدت الوجود کی جگہ وحدت الشہود کے نظریہ کی تبلیغ کی گئی، شیعہ اور ایرانی اثرات کے خلاف مہم چلائی گئی۔ جب 1835 میں انگریزوں نے انگریزی زبان کو رواج دیا تو اس کے بعد سے فارسی کی اہمیت کم ہوتی چلی گئی اور مذہبی کتابیں اردو اور علاقائی زبانوں میں لکھی جانے لگیں۔ جب فارسی کا خاتمہ ہوا ہے تو اس کے ساتھ ہی عقلی علوم بھی ختم ہو گئے اور ان کی جگہ منقولات اور عربی بنیاد پرستی نے لے لی۔

(2)

مدرسہ میں دو قسم کا نصاب ہوتا ہے: منقولات، جس میں حدیث، صرف و نحو، اور قرآن

شریف کی تفسیر کی تعلیم ہوتی ہے۔اس کے برعکس معقولات میں فقہ، منطق اور عقلی علوم ہوتے ہیں۔ ہندوستان میں معقولات کا نصاب اورنگ زیب کے عہد میں ملا نظام الدین (وفات 1748) نے ترتیب دیا تھا، جواب تک درس نظامیہ کہلاتا ہے۔اس درس کی یہ اہمیت تھی کہ یہ ان علماء کی تربیت کرتے تھے جو حکومت میں قاضی، مفتی اور محتسب کے عہدوں پر فائز ہوتے تھے۔ملا نظام الدین کا تعلق فرنگی محل سے تھا۔اس کی تاریخ یہ ہے کہ 1692 میں ملا قطب الدین کا جائیداد کے سلسلہ میں سپالہ میں قتل ہو گیا۔اس پر اورنگ زیب نے 1695 میں ان کے چار لڑکوں کو لکھنو میں وہ عمارت دے دی جو ایک فرنگی نے تعمیر کرائی تھی۔اس مناسبت سے یہ خاندان فرنگی محل مشہور ہو گیا۔فرنگی محل سے تعلق رکھنے والے ایک خاندان سے متعلق تھے اور یہ انفرادی طور پر درس وتدریس میں مشغول تھے،فرنگی محل کی شکل مدرسہ کی نہیں تھی کہ جو ایک ادارے کی شکل میں ہو،اس لئے اس کی وجہ شہرت خاندان ہے مدرسہ نہیں، جیسے مدرسہ رحیمیہ میں ولی اللہ کے خاندان کے علاوہ دوسرے اساتذہ بھی ہوتے تھے، یا دیوبند مدرسہ۔1905 میں جا کر یہاں "مدرسہ عالیہ نظامیہ" قائم ہوا۔

فرنگی محل کے علماء درس وتدریس کے علاوہ پیری ومریدی سے بھی منسلک تھے۔انہوں نے مذہبی نصاب کے لئے کتابیں لکھیں۔اس خاندان کے علماء نے 18 اور 19 صدیوں میں مسلمان ریاستوں میں بطور قاضی ومفتی اور دوسری مذہبی خدمات سرانجام دیں۔ان میں رامپور، مدراس، اور حیدر آباد کی ریاستیں قابل ذکر ہیں۔جن طلباء نے فرنگی محل کے علماء سے تعلیم حاصل کی تھی، انہوں نے اپنے علاقوں میں مدارس کھولے 19 صدی میں جب برطانوی حکومت کا اقتدار مضبوط ہو گیا تھا، تو اس نے معقولات کی تعلیم کو کمزور کر دیا اور اس کی جگہ منقولات اور احیاء اسلام کی تحریکیں مسلمانوں میں مقبول ہو گئیں۔اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ اب علماء کے لئے حکومت میں ملازمتوں کے مواقع ختم ہو گئے تھے، اس لئے اب انہوں نے احیاء اسلام کی تحریک کے ذریعہ مسلمانوں کو ہندوؤں اور انگریزوں سے محفوظ

رکھنے کی مہم چلائی۔

عہد برطانیہ میں فرنگی محل کے علماء نے انفرادی طور پر جدیدیت کے خلاف رویہ بھی اختیار کیا تو نئے حالات و ماحول میں تبدیلیوں کو قبول بھی کیا۔ مثلاً مولانا عبدالرزاق (وفات 1889) جدیدیت کے سخت خلاف تھے، انگریزوں سے ملنا پسند نہیں کرتے تھے، نئی اشیا مثلاً شکر اور برف کا استعمال بھی نہیں کرتے تھے۔ ریلوے میں سفر کو بھی جائز نہیں سمجھتے تھے۔ جب کہ ان کے برعکس مولانا عبدالحق کا استدلال تھا کہ معاشرے میں تبدیلی لازمی ہوتی ہے، اس لئے فتووں کو وقت اور ماحول کے مطابق بدلتے رہنا چاہیے۔ اگر مسجدوں میں بجلی کے پنکھوں کا استعمال ہو تو اس میں حرج نہیں، اسی طرح ٹیلی گرام کے ذریعہ عید کے چاند ہونے کو تسلیم کر لینا چاہیے اور انگریزی زبان سیکھنا بھی وقت کے مطابق ہے۔

فرنگی محل کو اس وقت ہندوستان کی سیاست میں اہمیت ملی کہ جب مولانا عبدالباری نے خلافت تحریک میں حصہ لیا۔ جب جمعیت علماء ہند کا قیام آیا تو مولانا باری کو اس کا پہلا صدر بنایا گیا (1919) دیوبند کے علماء کے برعکس فرنگی محل کے علماء نے مسلم لیگ کا ساتھ دیا، ان میں جمال میاں فرنگی محل قابل ذکر ہیں۔

موجودہ دور میں فرنگی محل کا خاندان اس وجہ سے کمزور ہو گیا کہ اس کے افراد نے مذہبی تعلیم کو چھوڑ کر جدید تعلیم اور پیشوں کو اختیار کر لیا ہے۔



سلاطین دہلی

عہد سلاطین پر ہندوستان کے مورخوں نے کافی تفصیل سے کام کیا ہے۔ عزیز احمد نے ابتدائی ترک سلاطین' یا خاندان غلاماں پر' کے۔ ایس۔ لال نے خلجی خاندان پر' آغا مہدی حسن نے تغلق حکمرانوں پر تحقیق کے ساتھ لکھا ہے۔ سلاطین کے انتظام سلطنت پر اشتیاق حسین قریشی کی کتاب کلاسک کا درجہ رکھتی ہے۔ اس کے علاوہ اس دور کے ثقافتی' اور معاشی پہلوؤں پر بھی کئی کتابیں شائع ہو چکی ہیں۔ جب یہ صورت حال ہو کہ ابتدائی ماخذوں کی مدد سے تحقیق ہو جائے اور نئے مسودوں کی دریافت رک جائے' تو پھر ان موضوعات پر کام کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا محققوں کے لیے ایک راستہ یہ رہ جاتا ہے کہ وہ بنیادی اور ثانوی ماخذوں کی مدد سے کسی نئے نقطہ نظر سے لکھیں' یا واقعات کا تجزیہ اسی طرح سے کریں کہ یہ عہد ایک نئے تناظر میں سامنے آئے۔ ورنہ محض واقعات کو دہرانا' اور پہلے سے موجود تحقیق کا اعادہ کرنا' قارئین کے لیے توجہ کا باعث نہیں ہوتا ہے۔

پیٹر جیکسن (Peter Jackson) نے سلاطین دہلی پر' سیاسی اور فوجی تاریخ لکھی ہے۔

The Delhi Sultanate : A Political and Military History (1999)

اگرچہ مصنف نے کوشش تو کی ہے کہ وہ اس عہد کی جامع تصویر پیش کر

سکیں۔ لیکن اس میں تحقیقی مواد وہی ہے کہ جو اس سے پہلے دوسری کتابوں میں موجود ہے۔ فرق یہ ہے کہ اس میں مواد جمع کر دیا گیا ہے۔ مثلاً اکثر یہ سوال اٹھایا جاتا ہے کہ ہندوستان میں ترکوں کی فتح کیوں ہوئی؟ اس سوال کا جواب مورخ کئی طرح سے دیتے ہیں' مثلاً یہ کہ ہندوستان میں ذات پات کے نظام نے ہندو سماج کو کمزور کر رکھا تھا۔ چونکہ جنگ کا پیشہ صرف کشتریوں کی ذات تک محدود تھا اس لیے دوسری ذاتیں اس سے علیحدہ رہتی تھیں۔ نچلی ذات کے لوگوں کا بری طرح سے استحصال ہوتا تھا اس لیے انہیں اعلیٰ ذات کے لوگوں سے کوئی ہمدردی نہیں تھی۔ لہذا محمد حبیب کے نقطہ نظر سے نچلی ذات کے لوگوں نے ترکوں کو خوش آمدید کیا۔ مگر اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ مسلمانوں نے اپنی حکومت کے قائم ہونے کے بعد ذات پات کے اس نظام کو نہیں بدلا' اور استحصال کا یہ سلسلہ اسی طرح سے چلتا رہا۔ مثلاً عربوں نے سندھ کی فتح کے بعد جاٹوں پر اسی طرح کی پابندیاں رکھیں جو کہ اس سے پہلے تھیں۔ نہ ہی نچلی ذاتوں میں وسیع پیانہ پر تبدیلی مذہب ہوئی' اس لیے سماجی درجہ بندی اسی طرح سے رہی۔

ترکوں کی فتح کا ایک اہم سبب یہ بتایا جاتا ہے کہ چونکہ غور کے علاقہ میں کافی معدنیات تھیں' اس لیے ان کے ہتھیار مضبوط ہوتے تھے۔ گھڑسواری اور تیر اندازی میں یہ ماہر تھے۔ اس کے مقابلہ میں ہندوستان میں اچھے گھوڑے دستیاب نہیں تھے۔ تلوار کی ساخت نے بھی جنگ میں فرق ڈالا' ترکوں کی تلوار خمدار ہوتی تھی' جب کہ راجپوت سیدھی تلوار سے لڑتے تھے۔ میدان جنگ میں ہاتھیوں کی موجودگی کبھی کبھی ان کی شکست کا باعث بھی ہوئی۔ مگر بعد میں دہلی سلاطین نے بھی ہاتھیوں کو بطور ہتھیار استعمال کیا۔

معاصر مورخین ان جنگوں کو جہاد سے موسوم کرتے ہیں۔ لہٰذا ایک طرف مجاہدین اسلام تھے تو دوسری طرف کافر و مشرک' لہٰذا جب یہ ترکوں کی فتوحات کا ذکر کرتے ہیں تو اس طرح سے جیسے خیبر کی شہر پر فتح ہوئی ہو۔ مثلاً اسی عہد کے ایک مورخ فخرمدبر نے لکھا ہے کہ: "کافروں کے شہر' اسلامی شہروں میں تبدیل ہو گئے۔ ان کے مندروں کی جگہ اب مسجدیں' مدرسہ اور خانقاہیں ہیں۔ ہر سال کئی ہزار کافر مرد و عورتیں دائرہ اسلام میں داخل ہوتی ہیں۔"

یہ بیانات مبالغہ پر بھی مبنی ہیں۔ کیونکہ اس طرح سے بڑی تعداد نے اسلام قبول نہیں کیا۔ بلکہ تبدیلی مذہب کا عمل بہت آہستگی کے ساتھ ہوا۔

ان فتوحات کے نتیجہ میں شہروں کو لوٹا گیا۔ حکمرانوں کے خزانوں سے جمع شدہ دولت ہتھیا لی گئی' اور مندروں سے نذرانوں کی شکل میں جمع شدہ سونا' چاندی لے لیا گیا۔ اس کا معاشی طور پر یہ اثر ہوا کہ دولت جو اب تک ایک جگہ بیکاری کی حالت میں تھی' اب وہ سکوں کی شکل میں تبدیل ہو کر گردش میں آ گئی' جس کا ہندوستان کی معیشت پر اثر پڑا۔

ایک اندازہ یہ بھی ہوتا ہے کہ ترکوں میں مذہبی تعصبات بہت زیادہ گہرے نہیں تھے' کیونکہ ان کی فوج میں ہندو دستے بھی ہوتے تھے۔ غزنوی عہد میں انہیں "بندگان ہند" کہا جاتا تھا۔ لیکن ان میں نسلی تفخر ضرور تھا۔ اس نے قطب الدین ایبک سے لے کر کیقباد تک حکومت کے اعلیٰ عہدوں پر ترک النسل کے لوگ قابض تھے۔ اگرچہ ان کے ساتھ رومی' ختائی' تاجک اور خلجی بھی تھے' مگر سماجی طور پر ان کا درجہ کم تھا۔ اس عہد میں سلاطین کا انحصار اپنے غلاموں پر زیادہ ہوتا تھا یہ غلام سمرقند' بخارا اور ہرمز کی منڈیوں سے خرید کے لائے جاتے تھے۔ فخر

مدبر نے ان کے بارے میں لکھا ہے کہ

"ترکوں کے علاوہ دوسرے غلاموں کا یہ ہے کہ جب یہ مسلمان ہو جاتے تھے تو پھر یہ اپنے ماں باپ اور دوسرے رشتہ داروں کے بارے میں نہیں سوچتے تھے اگر یہ بھی کبھی کبھی ہوتا تھا کہ یہ اسلام سے پھر کر مرتد ہو جایا کرتے تھے۔ مگر ان کے مقابلہ میں ترک جب ایک مرتبہ اسلام قبول کر لیتے تھے' تو پھر وہ اپنے خاندان اور علاقہ کو بھول کر اس کے ہو جاتے تھے۔ ترکوں کی مثال ایسی ہے کہ جیسے سیپ میں موتی چھپا ہو۔ جب تک وہ اس میں چھپا ہوتا ہے اس کی صلاحیتیں ظاہر نہیں ہوتی ہیں' لیکن ایک بار جب وہ اس اندھیرے سے باہر آ جاتا ہے تو اس کی قدر و قیمت بڑھ جاتی ہے' اور وہ بادشاہوں کے تاج کی زینت یا دلہنوں کے گلوں کا زیور بنتا ہے۔"

التتمش نے بھی اپنے اقتدار کو مضبوط رکھنے کے لیے "امیر چہل گانہ" کو منظم کیا۔ انہوں نے اس کی تو وفاداری سے خدمت کی' مگر اس کی وفات کے بعد یہ بادشاہ گر بن گئے' اور اس کے جانشینوں کو طاقت ور نہیں ہونے دیا یہاں تک کہ بلبن نے کہ جو خود ان میں سے ایک تھا' بادشاہ بننے کے بعد ان کا خاتمہ کر دیا۔ اگر بلبن سخت نسل پرست تھا' اور ہندوستانی مسلمانوں اور نچلی ذات کے لوگوں سے سخت تعصب کرتا تھا' مگر ضرورت کے تحت اس نے کچھ ہندو امراء کو بھی عہدے دیئے۔ خلجیوں نے ترکوں کے اقتدار کو توڑ کر اپنی حکومت قائم کی'

جسے محمد حبیب نے "خلجی انقلاب" سے موسوم کیا ہے' کیونکہ اس کے بعد سے ترکوں کی اجارہ داری ختم ہو گئی' اور انتظامیہ کے عہدے دوسری ذلت و نسل والوں کے لیے کھل گئے۔ خلجی دور میں منگولوں کے حملوں کے نتیجہ میں کچھ مغل خاندان یہاں آباد ہو گئے جو کہ "نو مسلم" کہلائے۔ بعد میں علاء الدین کے خلاف سازش میں ملوث ہونے کی وجہ سے ان کا قتل عام ہوا۔ لیکن خلجی دور سے امراء کا حلقہ وسیع ہو گیا اور ان میں خلجی قبیلہ سے تعلق رکھنے والوں کو زیادہ اہمیت دی گئی۔ محمد تغلق نے ہندوستانی امراء کے مقابلہ میں غیر ملکیوں کو فوقیت دی' فیروز شاہ تغلق نے ایک بار پھر غلامی کے ادارے کو مستحکم کیا۔ خلجی دور سے تغلق عہد تک کچھ خاندانوں نے اعلیٰ حیثیت اختیار کر لی تھی' اور ان کی کئی نسلیں اپنے خاندانی ہونے کی وجہ سے اقتدار میں رہیں۔

اگرچہ سلاطین نے مذہب کے نام پر حکومت نہیں کی۔ ان کی فتوحات کی وجہ بھی سیاسی توسیع پسندی تھی' مگر انہوں نے اپنی مسلمان رعایا کے لیے اسلامی اصطلاحات اور علامات کو ضرور اختیار کیا' سلطان کے خطابات سے اس کا اظہار ہوتا تھا کہ وہ دین کی حفاظت کرنے والا' الحاد و بے دینی کا خاتمہ کرنے والا' اور مسلمانوں کا سلطان ہے۔ ہندوؤں سے اپنی جنگوں کو یہ "جہاد فی السبیل اللہ" کہتے تھے۔

لیکن انتظامی امور اور ضروریات کے تحت یہ اپنی ہندو رعایا سے تعلق رکھتے تھے۔ ہندو ساہوکار اور سیٹھ انہیں قرضے دیا کرتے تھے۔ ہندو دست کار و ہنرمند ان کی سماجی ضروریات کو پورا کرتے تھے۔ مثلاً معمار ان کے لیے عمارات تعمیر کرتے تھے۔ قطب مینار اور اس کی مرمت میں ان کا حصہ ہے' بلکہ ابتدائی عمارت ہندو معماروں ہی کی بنائی ہوئی ہیں شاہی کارخانوں میں کپڑا بنانے والوں میں'

زیورات و فرنیچر کے بنانے والوں میں ہندو دست کار ہی ہوتے تھے۔ ہندوستان میں رہتے ہوئے' سلاطین اور امراء یہاں کے کلچر اور رسومات سے متاثر ہوئے' اور یہ ان کی زندگی میں داخل ہو گئیں جیسے ہاتھی کی سواری کرنا' نجومیوں سے فال نکلوانا' اور یہاں کے لباس اور کھانوں کو اختیار کرنا وغیرہ۔

ہندوؤں سے جزیہ لیا جاتا تھا' مگر اسے دوسرے ٹیکسوں کے ساتھ ملا کر وصول کیا جاتا تھا۔ فیروز تغلق نے اس کی وصولیابی میں سختی کی' اور اسے برہمنوں پر بھی لگا دیا' جو کہ دوسرے سلاطین کی پالیسی نہیں تھی۔

1399 میں تیمور کے حملوں نے تغلق خاندان کا خاتمہ کیا۔ اس کے بعد یہاں سید خاندان حکمران ہوا' مگر اس کے بعد سے دہلی سلطنت بکھر گئی' اور اب اس کی جگہ دکن' مالوہ' گجرات' اور جونپور میں مسلمان ریاستیں قائم ہوئیں۔ اس لیے تجزیہ کیا جائے تو سلاطین کے زوال نے مسلمان معاشرہ کو زوال پذیر نہیں کیا' صرف مرکزی طاقت ختم ہوئی' مگر صوبائی حکومتوں کے قیام نے اسے ایک نئی توانائی اور تازگی دی۔



مغل بادشاہ اور سادات بارھہ

پاکستان کے وجود میں آنے کے بعد ویسے تو تاریخ نویسی میں کوئی بہت اضافہ نہیں ہوا، سوائے اس کے کہ جدید تاریخ میں قیام پاکستان اور تحریک آزادی پر ایک خاص نقطہ نظر سے تھوڑا بہت لکھا گیا۔ مگر عہد وسطی کی تاریخ کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا۔ شاید اس کی ایک وجہ یہ ہو کہ عہد وسطی میں سلطنت اور مغل دور حکومت کے مراکز ہندوستان میں رہ گئے اور پاکستانیوں کے لئے یہ تاریخ ورثہ میں نہیں آئی، کیونکہ دہلی و آگرہ کے بعد صرف لاہور شہر تھا کہ جس کا تعلق مرکز سے تھا اور وہ پاکستان کے حصہ میں آیا۔ اس عہد کے ثقافتی ورثہ سے بھی پاکستان نے ہاتھ کھینچ لیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس دور پر پاکستان کی یونیورسٹیوں میں بہت کم کام ہوا۔ اس عہد کی تحقیق کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اسکالر کو فارسی پر عبور ہو، جس کا رواج بھی نہیں رہا اس وجہ سے ابتدائی دور میں جو دو چار کتابیں لکھی گئیں، اس کے بعد سے یہ دور ہماری تاریخ نویسی سے تقریباً خارج ہو گیا ہے۔

تاریخ نویسی کی اس زبوں حالی میں جب ڈاکٹر محمد یامین کی کتاب ''زیدی سادات: خانوادہ بارھہ، تاریخ کی روشنی میں'' میں 1990ء میں شائع ہوئی تو یہ ایک خوشگوار واقعہ کی صورت میں ہمارے سامنے آئی، لیکن اس کا المیہ یہ ہے کہ یہ ان کا وہ تحقیقی مقالہ ہے کہ جو انہوں نے سندھ یونیورسٹی سے 1960ء کی دہائی میں بزبان انگریزی لکھ کر کیا تھا، اس وقت سے یہ مسودہ کی شکل میں رہا، اب اس کا اردو ترجمہ ادارہ زین المفکرین کی جانب سے شائع ہوا ہے۔

اس کتاب کا موضوع سادات بارھہ کا خاندان اور ان کی فوجی سیاسی سرگرمیاں ہیں۔ خاص طور سے آخری عہد مغلیہ میں جب وہ اقتدار کے عروج پر پہنچے۔ ایک لحاظ سے اس کی اہمیت یہ ہے کہ اس میں عہد وسطیٰ کی سیاست میں بادشاہ کو مرکز میں رکھ کر نہیں دیکھا گیا، بلکہ ایک خاندان کے نقطہ نظر سے تاریخ کا جائزہ لیا گیا ہے۔

بادشاہت کے نظام میں جہاں اس کی شخصیت مطلق العنان ہوتی ہے، وہاں یہ ادارہ ایک اہم کردار ادا کرتا ہے۔ ایک حد تک یہ صحیح نہیں ہے کہ بادشاہ تمام اختیارات اپنی ذات میں سمو لیتا تھا، اس کے برعکس امراء اپنے مشوروں کے ذریعہ اس کے فیصلوں میں ترمیم کرتے رہتے تھے۔ اس عہد کے سیاسی نظام کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ سلطنت کا استحکام فوجی قوت اور طاقت پر ہوتا تھا۔ فوجی طاقت کے ذریعہ فتوحات کا سلسلہ چلتا تھا، بغاوتوں کو کچلا جاتا تھا، ریونیو کو جمع کیا جاتا تھا اور رعایا کو تابع رکھا جاتا تھا سلطنت کے اس فوجی کردار کی وجہ سے ایسے افراد، گروہوں اور خاندانوں کی ضرورت ہوتی تھی کہ جو فوجی لحاظ سے باصلاحیت اور طاقتور ہوں۔ ان کی اہمیت کے تحت ان کی عزت کی جاتی تھی، انہیں جاگیریں دی جاتی تھیں اور خطابات کے ذریعہ ان کے درجات بلند کئے جاتے تھے۔ اس کے مقابلہ میں صاحب علم لوگوں کی وہ عزت افزائی نہیں ہوتی تھی کہ جس کے یہ حقدار ہوتے تھے۔ "صاحب سیف وقلم" کی اصطلاح سے اس ذہنیت کا اظہار ہوتا ہے کہ اولیت فوجی طاقت ہوتی تھی علم کو دوسرا نمبر دیا جاتا تھا۔ اس لئے اہل قلم سماجی طور پر معاشرے میں بہت زیادہ قابل احترام نہیں ہوتے تھے۔ امراء کے لئے یہ بھی ضروری تھا کہ وہ حکمراں سے اپنی وفاداری کا اظہار کریں۔ اگر کوئی امیر بادشاہ وقت سے بغاوت کرتا تھا تو اس کو سخت سزا دی جاتی تھی۔ مگر عہد سلاطین میں اور خاص طور سے مغل عہد میں اس بات کا خیال رکھا جاتا تھا کہ امراء کو معاشی وسماجی اور سیاسی طور پر اس طرح سے آپس میں جوڑ دیا جائے کہ وہ اس سے علیحدہ ہو کر خود کو باقی نہ رکھ سکیں۔ امراء کے اتحاد کے لئے یہ بھی ضروری تھا کہ مذہبی اور

نسلی شناخت کو پس منظر میں رکھا جائے۔

عہد سلاطین میں چونکہ کوئی ایک حکمراں خاندان زیادہ عرصہ برسر اقتدار نہیں رہا، اس لئے کسی ایک خاندان کو وہ سیاسی اور اخلاقی مرتبہ نہیں ملا کہ جس کی وجہ سے اس کے ساتھ وفاداری مستحکم رہے۔ حکمراں خاندانوں کی تبدیلی سے امراء بھی بدلتے رہے۔ لیکن مغلیہ دور میں مغلیہ خاندان کی جڑیں بہت گہری ہو گئی تھیں۔ یہ اپنی حکومت کا جواز تیمور سے شروع کرتے تھے اور اپنی حکمرانی کی جڑیں وسط ایشیا افغانستان سے لاکر کے ہندوستان میں آئے تھے۔ اس لئے ان کے ساتھ جو چغتائی امراء تھے ان کے اس خاندان سے نسل در نسل تعلقات تھے۔ مغل حکمرانوں کی یہ پالیسی تھی کہ وہ ان چغتائی امراء کا احترام کرتے تھے اور ان کی بغاوتوں کو بھی نظرانداز کر کے انہیں معاف کر دیا کرتے تھے۔ دوسرے درجہ میں ایرانی امراء آتے تھے جو خاص طور سے انتظامی معاملات میں ماہر ہوا کرتے تھے۔ ان کے بعد ہندوستانی امراء اور راجپوت تھے۔

بابر اور ہمایوں کے عہد تک امراء اور بادشاہ میں تعلقات کی نوعیت بہت مختلف تھی۔ ان دونوں کے عہد میں بادشاہ کا منصب ابھی تک الٰہی یا اعلیٰ نہیں ہوا تھا۔ بابر بادشاہ اپنے عروج و زوال میں امراء کے ساتھ دوستانہ تعلقات رکھتا تھا۔ ہمایوں کی جلاوطنی میں اس کے امراء اس کے احکامات کی خلاف ورزی کرتے تھے مثلاً تردی بیگ نے جیسلمیر سے واپسی پر ہمایوں کے حکم کے باوجود اپنا گھوڑا حمیدہ بانو کی سواری کے لئے نہیں دیا۔ لیکن اکبر نے نہ صرف بادشاہت کے ادارے کو مضبوط کیا، بلکہ منصب داری سسٹم قائم کر کے فوجی و انتظامی دونوں کو ملا کر ایک کر دیا۔ یہاں تک کہ مغل شہزادوں کو منصب دار بنا کر انہیں بادشاہ کے ماتحت کر دیا۔ ساتھ ہی میں انہیں اتنی مراعات دیں کہ مغل منصب دار اپنے ہم عصروں کے مقابلہ میں سب سے زیادہ امیر اور دولت مند بن گئے۔

اورنگ زیب کے عہد تک گروہ بندیوں، اور اختلافات کے باوجود امراء متحد رہے،

اگر چہ دارا اور اورنگ زیب کی تخت نشینی کی جنگ نے ان میں دراڑیں ضرور ڈال دی تھیں۔ مگر اس کے بعد سے جو سیاسی تبدیلیاں آئیں انہوں نے امراء کو بھی تقسیم کیا، اور بادشاہت کا ادارہ بھی ان سے متاثر ہوا، اب تخت نشینی کی جنگوں میں امراء کو یہ فیصلہ کرنا پڑتا کہ وہ کس امیدوار کے ساتھ ہیں۔ جو امیدوار تخت حاصل کر لیتا تھا وہ اپنے مخالف امراء کو یا تو تمام عہدوں، جاگیروں اور مراعات سے محروم کر دیتا تھا یا انہیں قتل کرا دیتا تھا، اس نے امراء کو تقسیم در تقسیم کر کے رکھ دیا۔ بار بار کی وفاداری بدلنے سے ان میں موقع پرستی کے جذبات پیدا ہوئے۔ اپنی بقا کے لئے خوشامد کو بطور ہتھیار استعمال کرنا شروع کر دیا۔ اس صورت حال سے وہ امراء یقینی طور پر متاثر ہوئے کہ جن کا تعلق ''خانہ زاد'' امراء سے تھا۔ مثلاً آخری عہد مغلیہ میں اس تبدیلی کے بارے میں ایک مورخ مرزا محمد یوں لکھتے ہیں:

> ''رذیل و ذلیل لوگ اعلیٰ عہدوں پر پہنچ گئے تھے۔ کم منصب خانہ زادگان بہ سبب عدم قدر دانی باوجود اس کے کہ ان میں جوہر قابلیت موجود تھا۔ زاویہ گمنامی میں ناکامی اور سیاہ بختی سے اپنے دن گزار رہے تھے۔ عاقبت نا محمود ہندوؤں نے دفتروں پر اپنا تسلط اور اقتدار جمایا ہوا تھا کہ ہر بے ضابطہ (ناجائز و غیر قانونی) کام کے لئے اگر مقرر نقد رقم ان کے میں (جیبوں میں) پہنچا دی جاتی وہ کام فوراً ہو جاتا تھا۔ انہوں نے عمدہ عمدہ جاگیروں پر قبضے کر لئے تھے۔ اور اس وجہ سے قدیم خاندانی لوگ تباہ و برباد ہو کر خاک برابر ہو گئے تھے۔''

ڈاکٹر محمد یامین نے اس پس منظر میں سادات بارھہ کی تاریخ کا مطالعہ کیا ہے۔ اگر چہ اس خاندان کا وجود عہد سلاطین میں بھی تھا مگر ان کا عروج عہد مغلیہ میں ہوا۔ طویل عرصہ ہندوستان میں رہنے کی وجہ سے ثقافتی اور سماجی طور پر یہ ہندوستانی ہو گئے تھے، اس وجہ سے ان میں اور مغل و ایرانی امراء میں ابتدا ہی سے خلیج حائل رہی۔ یہ غیر ملکی امراء اہل ہندوستان

کو حقارت کی نظر سے دیکھتے تھے، اور ثقافتی طور پر انہیں اپنے سے کم تر گردانتے تھے۔ لیکن سادات بارھہ نے جنگوں میں جس بہادری وشجاعت و جواں مردی کا ثبوت دیا اس کی وجہ سے اس خاندان نے عزت واحترام حاصل کرلیا تھا۔ لیکن ان کا عروج اس وقت ہوا کہ جب انہوں نے فرخ سیر کی تخت نشینی میں اس کی مدد کی۔ یہ دو بھائی حسین علی خاں اور سید عبداللہ خاں تھے جو تاریخ میں بادشاہ گرد کے نام سے مشہور ہوئے۔

تخت نشینی کی خانہ جنگیوں ئے نے جہاں ایک طرف امراء کوئی گروہوں میں تقسیم کر دیا تھا، وہاں بادشاہ کی مالی پوزیشن انتہائی کمزور ہوگئی تھی۔ کیونکہ جنگ کے وقت فوجیوں کو زیادہ تنخواہیں دینا، امراء کی حمایت حاصل کرنے کے لئے انہیں تحفہ تحائف دینا، اور جنگ کے دوسرے اخراجات کے لئے رقم کی ضرورت ہوتی تھی، جو جنگ کے دوران مالیہ کی صورت میں وصول نہیں ہوتی تھی۔ لہٰذا جب جہاں دار شاہ اور فرخ سیر کے درمیان جنگ کی تیاریاں ہوئیں تو دونوں کے پاس مالی وسائل نہیں تھے۔ پیسوں کی ضرورت پوری کرنے کے لئے فرخ سیر نے پٹنہ شہر کو لوٹا مہاجنوں اور ولندیزی تاجروں سے زبردستی خرچ لیا، دوسری طرف جہاں دار شاہ کے پاس خزانہ خالی تھا۔ لہٰذا اس نے شاہی استعمال کی چیزیں جیسے تلواریں، خنجر، کنگن اور ظروف فوجیوں کو بطور تنخواہ دے دیئے۔

اگر چہ ارادت خاں نے مغلوں کے دستور العمل کو تحریر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جب فتح مند شہزادہ تخت حاصل کر لیتا تھا تو وہ اپنے حریف امراء کو معاف کر دیتا تھا۔ اس دستور پر ابتداء میں تو عمل ہوا مگر فرخ سیر نے اس کی خلاف ورزی کرتے ہوئے قدیم امراء کو جن میں ذوالفقار خاں شامل تھا نہ صرف قتل کر دیا بلکہ اس کی لاش کی تشہیر کرائی۔ محمد یامین نے فرخ سیر کے دہلی میں داخل ہونے اور جلوس کے بارے میں لکھا ہے کہ:

(11 فروری 1713) جہاندار شاہ (خطاب خلد آرام گاہ) کو قتل کیا گیا۔ اس کا سر ایک لمبے بانس پر نصب کر کے ایک ہاتھی سوار

شخص کے ہاتھ میں دیا گیا، جب کہ اس کا دھڑ دوسرے ہاتھی کی کمر پر لٹکایا گیا، ذوالفقار خاں کی لاش تیسرے ہاتھی کی کمر سے اس طرح باندھی گئی کہ اس کا سر نیچے کی طرف آویزاں تھا۔ یہ بھیانک جلوس جس کی قیادت فرخ سیر نے کی دارالخلافہ دہلی میں اس شان سے داخل ہوا۔"

اس کے بعد سے یہ روایت چل پڑی کی حریف امیدواروں کا نہ صرف قتل ہونے لگا بلکہ ان کی جائیدادیں ضبط کر کے حمایتی امراء میں تقسیم ہونے لگیں۔

فرخ سیر کی تخت نشینی میں سید برادران کا ہاتھ تھا۔ اس لئے بعض مورخوں کا خیال ہے کہ بادشاہ محض برائے نام تھا، جب کہ جملہ اختیارات سید بھائیوں کے پاس تھے۔ محمد یامین اس کے برعکس یہ دلیل دیتے ہیں کہ ایسا نہیں تھا، کیونکہ فرخ سیر کی تخت نشینی کے بعد قدیم امراء کو بھی مناصب دیئے گئے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر ذوالفقار خاں اپنے آپ کو ان کے حوالے کر دیتا تو وہ اس کے لئے بادشاہ سے معافی دلا دیتے۔

سید برادران نے حکومت کی پالیسی کو وسیع تر بنانے کے لئے جو اقدامات کئے ان میں سب سے اہم یہ تھا کہ مرہٹوں اور راجپوتوں سے اچھے تعلقات قائم کئے جائیں، کیونکہ اورنگ زیب کے عہد میں اور بعد کے حالات نے یہ ثابت کر دیا تھا کہ مغل سلطنت کا تحفظ اس میں ہے کہ ان دو طاقتوں سے جنگ کر کے توانائی کو ضائع نہیں کیا جائے۔ اس کے علاوہ انہوں نے اورنگ زیب کے بعض اقدامات سے انحراف کرتے ہوئے، ہندوؤں میں وفاداری کے جذبات پیدا کرنے کے لئے جزیہ ختم کر دیا اور بنارس کے یاتریوں پر سے ٹیکس اٹھا دیا۔

لیکن مغل سلطنت میں ٹوٹ پھوٹ کا جو سلسلہ شروع ہو چکا تھا، اس نے ریاست اور اس کے اداروں کو کمزور کرنا شروع کر دیا۔ آپس کے جھگڑوں اور تنازعوں کی وجہ سے بد انتظامی ہر طرف پھیل گئی۔ لہٰذا جب ادارے اور ان کی روایات نہیں رہتی ہیں تو لوگ اپنے

کام کے لئے بدعنوانی کے راستے تلاش کرتے ہیں۔ لہٰذا سید عبداللہ خاں کا دیوان رتن چند اپنے غرور و تکبر اور رشوت کی وجہ سے بہت جلد بدنام ہو گیا جس کی وجہ سے انتظامات میں گڑبڑ رہنے لگی۔

اداروں کی کمزوری کا دوسرا سبب سازشوں کا پیدا ہونا ہے۔ جب اختیارات سید برادران اور ان کے حامیوں میں مرتکز ہو گئے تو ان کے مخالف امراء نے سازش کو بطور ہتھیار استعمال کرنا شروع کیا اور فرخ سیر کو ان سے بدگمان کرنے کی مہم ان کا مقصد ہو گیا۔ سازش کے نتیجہ ہی میں خوشامد کو بطور وسیلہ اختیار کیا گیا تاکہ اس کے ذریعہ سے منصب و اختیارات حاصل کئے جائیں۔

چونکہ فرخ سیر کو احساس تھا کہ اس کے اقتدار کی وجہ سید برادران ہیں اس لئے وہ ان سے خوفزدہ رہتا تھا اس خوف کو ان کے مخالف امراء نے استعمال کیا، جس کی وجہ سے دونوں جانب سے سازشوں کا سلسلہ شروع ہوا، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ سید برادران نے فرخ سیر کو گرفتار کر کے ذلت کے ساتھ قتل کرا دیا۔ وہ پہلا مغل بادشاہ تھا کہ جسے تخت سے اتار کر قید کیا گیا اور پھر قتل کیا گیا۔ اس قتل نے سید برادران کو بادشاہ گر بنا دیا۔ محمد یامین اس قتل کے بارے میں لکھتے ہیں کہ:

> دین دار خاں...... معہ اپنے بد ذاتوں کے شاہی حرم سرا میں داخل ہوا، اس نے شاہی بیگمات کے پردے واحترام کا ذرا لحاظ نہیں کیا۔ نہایت ڈھٹائی سے فرخ سیر کی تلاش میں اس نے کمروں کی تلاشی لی اور مستورات شاہی کو ایذائیں دیں...... جب فرخ سیر کو اندازہ ہو گیا کہ اس کا بچنا ناممکن ہے تو وہ شمشیر ہاتھ میں لے کر نکلا اور چند ضربیں ان نمک حراموں کو ماریں...... اسے بہت جلد نہتہ کر لیا گیا۔ اس کے دست و گریبان کو پکڑ کر اس پر قابو پا لیا گیا۔ اس پر ہر

طرف سے لاتوں اور مکوں کی بارش کردی گئی۔

آخر میں دو ماہ قید و بند کی تکلیفوں کے بعد اس کا گلا گھونٹ کر مار ڈالا گیا۔ سید برادران نے اس پر ہی بس نہیں کیا، بلکہ آگرہ میں مغلوں کے جمع شدہ خزانے کو لوٹ لیا۔ یہاں تک کہ شاہی حرم کی خوبصورت عورتوں کو بھی عبداللہ نے اپنے تصرف میں لے لیا۔ لیکن ایک بار جب بادشاہ اور تخت کا احترام نہیں رہا تو اس کے بعد کوئی ادارہ ایسا نہیں تھا کہ جو ملک میں امن و امان اور پائیدار انتظام کو برقرار رکھ سکتا۔ اب بادشاہ کی حیثیت محض کٹھ پتلی کی ہو کر رہ گئی تھی، اس لئے اس میں تو سید برادران کی مخالفت کرنے کی ہمت نہ تھی، مگر تورانی و ایرانی امراء کی سازشیں جاری رہیں، رفیع الدولہ اور رفیع الدرجات کے بعد جب محمد شاہ تخت نشین ہوا تو ایک سازش کے ذریعہ پہلے حسین علی خاں کا قتل ہوا، اور بعد میں سید عبداللہ خاں قید و قتل ہوئے۔

تاریخ کا یہ المیہ ہے کہ سید برادران نے جو سلوک فرخ سیر کے ساتھ کیا تھا، اس سے زیادہ المناک سلوک ان کے ساتھ ہوا۔ ان کے مال و اسباب کو لوٹ لیا گیا۔

سادات بارھہ کی داستان ایک خاندان کے عروج و زوال کی داستان ہے کہ جو مغل سلطنت کے زوال اور ٹوٹ پھوٹ کے پس منظر میں ہوئی، اس نے نہ صرف بادشاہت کے ادارے کو ختم کر دیا، بلکہ امراء کا ادارہ کہ جو بادشاہت کا سب سے مضبوط رکن ہوتا ہے وہ بھی خانہ جنگیوں، سازشوں اور رقابتوں کی وجہ سے ٹکڑے ٹکڑے ہو گیا۔ اس لئے جب مرہٹوں کی طاقت ابھری تو مغل سلطنت کا دفاع کرنے والا اور کوئی نہیں رہا تھا۔

ڈاکٹر محمد یامین کی یہ کتاب ایک اہم دستاویز ہے۔ جس میں تاریخ کے بہت سے اسباق موجود ہیں۔



خلعت

مشرق اور مغرب کے حکمرانوں میں یہ رسم تھی کہ وقتاً فوقتاً اپنے امراء کو خلعت دیا کرتے تھے۔ اس کی ابتداء کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ رسم چین سے شروع ہوئی، مگر مسلمان حکمرانوں نے اسے ایرانی بادشاہوں کی تقلید میں اختیار کیا، عباسی عہد میں حکمرانوں نے اپنے امراء کو بطور انعام خلعت عطا کرنی شروع کر دی تھی۔ عام طور سے خلعت اس وقت دی جاتی تھی کہ جب کوئی حکمراں، اور اس کے خاندان کے لئے قابل قدر خدمت سر انجام دیتا تھا، لیکن اس کے ساتھ ہی خلعت دینے کے اور بھی مواقع ہوتے تھے۔ مثلاً تہوار یا خوشی کے موقع پر امراء کو بطور انعام خلعتیں دی جاتی تھیں۔ دو حکمراں آپس میں اچھے تعلقات قائم کرنے کی غرض سے تحفہ تحائف میں خلعتیں بھی بھیجا کرتے تھے۔ سفیر کی آمد پر، اسے بطور خوشنودی خلعت دی جاتی تھی وغیرہ وغیرہ۔

خلعت دینے کی اس رسم کے پس منظر میں ''نظریہ بادشاہت'' بھی کارفرما تھا۔ بادشاہ کی حیثیت ملک میں سرپرست کی ہوتی تھی، لہٰذا یہ اس کی ذمہ داری تھی کہ وہ اپنی رعایا کی حفاظت کرے، بلکہ ان کے لباس اور غذا کا بھی خیال رکھے۔ اس کے عوض رعایا کا یہ فرض تھا کہ وہ بادشاہ کے ساتھ وفادار رہے۔ لہٰذا ہم دیکھتے ہیں بادشاہ انعامات کے ذریعہ رعایا پر اپنے تسلط کو قائم کرتا تھا۔ انعامات کے سلسلہ میں دہرا معیار تھا۔ امراء اور خاص افراد کے لئے بادشاہ کی جانب سے ہیرے جواہرات، ہاتھی گھوڑے اور خلعت ہوا کرتے تھے۔ جب کہ عوام کے لئے خیرات کا طریقہ تھا۔ بادشاہ جب باہر جاتا تو اس پر سے نقدی نچھاور کر کے

عوام میں تقسیم کرائی جاتی تھی۔اسی طرح سے امراء کے لئے بادشاہ اپنے مطبخ سے کھانے کی خاص اقسام بطور تحفہ بھیجا کرتا تھا، جو"تورہ" کہلاتا تھا۔ جب کہ عوام کے لئے قحط اور خشک سالی کے موقعوں پر "لنگر خانے" ہوتے تھے کہ جہاں سے انہیں کھانا مل جایا کرتا تھا۔ یہ طبقاتی فرق معاشرہ کی تقسیم کو ظاہر کرتا تھا۔

خلعت کے موضوع پر 1999 میں جنوبی ایشیا پر 28 کانفرنس میں جو کہ میڈیسن، وسکانس میں ہوئی، اس میں جو مقالات پڑھے گئے، انہیں اسٹیوارٹ گورڈن (Stewart Gordon) نے *Robes of Honour: Khilat in Pre-Colonial and Colonial India* (2003) میں ایڈٹ کر کے شائع کیا ہے۔

اس کتاب میں جو مقالات شامل کئے گئے ہیں، ان میں خلعت کے مختلف پہلوؤں پر تحقیق کی گئی ہے، اور یہ بحث کی گئی ہے کہ اس کے پس منظر میں کون سی روایات تھیں، اور حکمراں ان کے ذریعہ کون سے مقاصد حاصل کرنا چاہتے تھے۔

اسٹیوارٹ گورڈن نے تعارف کے طور پر جو مقالہ لکھا ہے، اس میں اول تو انہوں نے ای۔ڈبلیو بکلر (E.W.Bucklar) کا حوالہ دیا ہے کہ جب حکمراں کسی کو خلعت عطا کرتا تھا تو اس سے علامتی طور پر یہ مطلب تھا کہ وصول کنندہ کو حکمراں کے جسم کا ایک حصہ بنا دیا گیا ہے۔یعنی اس میں اور حکمراں میں گہرے روابط اور تعلقات قائم ہو گئے ہیں اور اب یہ اس کا فرض ہے کہ حکمراں کا دفاع کرے، اور خود کو اس کے جسم کا ایک حصہ سمجھتے ہوئے اس کی نگرانی کرے کہ اسے کوئی زد نہیں پہنچے۔

گورڈن کے نزدیک خلعت کا ایک علامتی مقصد یہ بھی تھا کہ دینے والا اس کا سرپرست ہے، اور لینے والے کے جسم کو ڈھک کر وہ اس کی حفاظت کا ذمہ لے رہا ہے لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ خلعت کو بطور انعام دے کر حکمراں امراء کے ساتھ شرکت

کے جذبات کا بھی اظہار کرنا چاہتا ہو کہ انتظامی امور اور حکومت کے کاموں میں دونوں برابر کے شریک ہیں۔

جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں، دربار کی رسومات اور ادب آداب آہستہ آہستہ معاشرے کے دوسرے طبقات میں بھی آجاتے ہیں۔ اس لئے خلعت دینے کا رواج دربار سے نکل کر امراء کے سرکل میں بھی آگیا تھا۔ برابر کے امراء بھی ایک دوسرے کو بطور دوستی دیا کرتے تھے یا اپنے سے کم مرتبہ امیر کو بطور سرپرست یہ تحفہ دیتے تھے۔

خلعت یا خرقہ کا استعمال صوفیا کے سلسلوں میں بھی تھا، جب مرشد اپنے خلیفہ کو خرقہ یا لباس دیتا تھا تو یہ اس کو بطور جانشینی کے لیا جاتا تھا۔ اس طرح سے خلعت کا سیکولر اور مذہبی دونوں طرح سے استعمال ہوتا تھا۔

ہندوستان میں عہد سلاطین میں حکمرانوں کی جانب سے خلعت بطور انعام دینے کی رسم قائم ہو چکی تھی، جو بعد میں مغلیہ دور میں جاری رہی، جبکہ دربار سے نکل کر معاشرے کے دوسرے طبقوں میں بھی اس کا رواج ہو گیا تھا، مثلاً سکھوں کے گرو اَن گد (Angad) کے بارے میں ہے کہ وہ سال میں دو مرتبہ اپنے مریدوں میں خلعتیں تقسیم کرتے تھے۔

مغل دور کے بارے میں ہمارے پاس فارسی ماخذوں سے معلومات ہیں۔ مغل بادشاہ سال میں دو مرتبہ امراء میں خلعتیں تقسیم کرتے تھے۔ اس کے علاوہ مختلف مواقعوں پر خاص خاص امراء یا سفیروں کو بھی دربار میں یہ اعزاز دیا جاتا تھا۔ اس مقصد کے لئے شاہی کارخانہ جات میں خلعتیں تیار ہوتی تھیں۔

یہ خلعتیں تین، پانچ، چھ اور سات پارچوں پر مشتمل ہوتی تھیں۔ تین پارچوں پر مشتمل خلعت میں پگڑی، جامہ، اور کمر بند ہوا کرتا تھا۔ پانچ پر مشتمل خلعت میں سرپیچ، بالا بند، اور نیم آستین زیادہ ہوا کرتی تھی، سات پارچوں میں پگڑی، قبا، کوٹ، دو جوڑے شلوار کے، دو قمیص، دو کمر بند اور ایک گردن یا سر کا رومال ہوا کرتے تھے۔ جہاں گیر نے ایک خاص

خلعت ایجاد کی تھی جو نادری کہلاتی تھی۔ یہ خلعتیں موسم سرما اور موسم برسات میں دی جاتی تھیں۔ اگر بادشاہ کسی کو ملبوس خاص عطا کرتا تھا تو یہ بڑے اعزاز کی بات تھی، اس کا مطلب تھا کہ اعزاز پانے والا اس کے جسم کا حصہ بن گیا ہے۔

جب کسی کو خلعت عطا کیا جاتا تھا، تو لینے والا دربار میں چہار تسلیم ادا کرتا تھا۔ یہ روایت تھی کہ خلعت لینے کے بعد فوراً اسے پہن کر دربار میں آئے، اس کے بعد وہ پھر بطور شکرانہ کے چہار تسلیم ادا کرتا تھا۔ خلعت کے ساتھ اکثر دوسرے انعامات بھی دیئے جاتے تھے، جن میں تلوار، تیر کمان، ہاتھی، گھوڑا، یا ہیرے جواہرات ہوا کرتے تھے۔

اگر کسی امیر کو خلعت نہیں ملتی تھی تو اس کا مطلب یہ ہوتا تھا کہ وہ بادشاہ کی نظروں سے گر گیا ہے یا اس کی وفاداری مشکوک ہے۔ اگر اسے، اس کے مرتبہ و عہدے کے مطابق خلعت نہیں ملتی تھی تو تب بھی دربار اور ہمسروں میں اس کی بے عزتی ہوتی تھی۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو خلعت کی رسم کے ذریعہ بادشاہ اپنے امراء کے کردار، ان کے رویوں، اور طور طریق پر کنٹرول رکھتا تھا۔ جب وہ ان کی وفاداری سے مطمئن ہو جاتا تھا تو انہیں ان کے عہدے کے حساب سے خلعت دے کر دوبارہ سے وفاداروں میں شریک کر لیتا تھا۔

مشیل ماس کیل (Michelle Maskiell) اور ایڈرین میزے زہریلی خلعت کے موضوع پر آرٹیکل لکھا ہے۔ خاص طور سے راجستھان میں اس مفروضہ کو مقبول عام بنایا گیا کہ اورنگ زیب نے پرتھوی سنگھ راٹھور کو زہریلی خلعت بھیجی تا کہ اسے پہن کر اس کی موت واقع ہو جائے۔ دیکھا جائے تو یہ عوامی اور مقبول عام مفروضے تاریخ میں مغل بادشاہوں اور راجپوتوں کے درمیان ان سیاسی تعلقات پر روشنی ڈالتے ہیں کہ جو بے انتہا کشیدہ ہو گئے تھے اور دونوں جانب سے ایک دوسرے پر اعتبار نہیں رہا تھا۔ لہٰذا اس پس منظر میں اورنگ زیب کی جانب سے دیا گیا خلعت کا تحفہ باعث عزت نہیں، بلکہ موت کا

پروانہ تھا۔اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ لوک کہانیوں اور عوامی تصور میں سیاسی تعلقات کو کس انداز سے پیش کیا جاتا ہے۔

گیل منو نے اپنے آرٹیکل میں برطانوی اقتدار کے اس پہلو پر روشنی ڈالی ہے کہ جب مغل اقتدار زوال پذیر ہو چکا تھا اور کمپنی اور اس کے عہدیداراب مغل حکمراں کی نہ تو بالادستی تسلیم کرنے پر تیار تھے اور نہ ہی مساوی سلوک، بلکہ سیاسی اقتدار کے ساتھ ہی ان میں احساس برتری پیدا ہو گیا تھا۔اس لئے انہوں نے ایک طرف بادشاہ کو نذر دینی بند کر دی جو کہ رعایا کی جانب سے وفاداری کی علامت تھی، اور دوسری جانب بادشاہ سے خلعت لینے میں تامل کرنا شروع کر دیا، کیونکہ اس سے بادشاہ کی برتری ثابت ہوتی تھی۔

خلعت کی اس رسم سے ہندوستان میں مغل اقتدار کے عروج و زوال کو بھی سمجھا جا سکتا ہے۔



دیوبند

معاشروں میں سیاسی وسماجی اور مذہبی تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔لیکن یہ تبدیلی معاشرے کے تمام طبقوں کے لئے پسندیدہ نہیں ہوتی ہے۔خصوصیت سے مذہبی جماعتیں اور علماء مذہب میں کسی بھی تبدیلی کومنفی معنوں میں لیتی ہیں کہ جس کی وجہ سے مذہب کی اصل شکل بگڑ جاتی اور مسخ ہو جاتی ہے۔لہٰذا ان تبدیلیوں کے خلاف مذہبی گروہوں میں ردعمل پیدا ہوتا رہتا ہے جو کبھی مزاحمت کی شکل میں ابھرتا ہے، کبھی بغاوت کی شکل میں اور کبھی اصلاح کی تحریک میں، ان رجحانات کو ہم اس طرح سے بیان کر سکتے ہیں کہ کبھی احیاء دین اور تجدید کا نعرہ لگایا جاتا ہے اور معاشرے میں جدیدیت کی مخالفت کی جاتی ہے۔اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وقت نے مذہب کو جدتوں سے آلودہ کر دیا ہے، لہٰذا اس آلودگی کو پاک صاف کر کے مذہب کو اس کی حقیقی و اصلی شکل میں لایا جائے۔اس مقصد کے لئے اصلاحی تحریکیں اٹھتی ہیں، جن کی کوشش ہوتی ہے کہ وہ سیاسی طاقت کے سہارے اپنے مقصد میں کامیابی حاصل کریں۔اس کی مثال شاہ ولی اللہ (وفات 1762) کی تحریک ہے کہ جس کی کامیابی کے لئے انہوں نے امراء اور سربرآوردہ لوگوں کی حمایت حاصل کرنے کی کوشش کی تھی۔چونکہ یہ عہد جمہوری نہیں تھا، اور عوام کے بارے میں یہ تاثر تھا کہ وہ جاہل اور غیر مہذب ہوتے ہیں، لہٰذا انہیں اوپر سے طاقت وقوت کے ذریعہ ہی ٹھیک کیا جا سکتا ہے۔اس وجہ سے عہد وسطی کے مصلحین حکمرانوں، اور امراء کے ذریعہ اپنے مقاصد کی تکمیل چاہتے تھے۔

اس کی دوسری شکل بغاوت اور مسلح جدوجہد کی ہوتی تھی کہ ریاست پر قبضہ کر کے، اس

کی مدد سے مذہب کی اصل شکل کو نافذ کیا جائے۔ اس قسم کی کوششیں اسلام کے علاوہ دوسرے مذاہب میں بھی ہوتی ہیں، جیسے عیسائی مصلح کالون (Calvin) نے سوئٹزرلینڈ کے شہر جنیوا میں اپنی حکومت قائم کر کے وہاں مذہبی قوانین کو زبردستی نافذ کیا تھا۔ ہندوستان میں اس کی مثال سید احمد شہید کی تحریک ہے کہ جنہوں نے سرحد میں اسلامی ریاست کے قیام کی کوشش کی، اور طاقت کے ذریعہ شریعت کا نفاذ کیا۔

اٹھارہویں صدی سے جب مسلمان ممالک میں یورپی کولونیل ازم آیا اور یہ ملک آزادی کھو کر نوآبادیات بن گئے، تو اس بار جدیدیت کی لہر کولونیل ازم کی سرپرستی میں آئی، اس نے مسلمان معاشرہ میں دو رجحانات کو پیدا کیا۔ ایک تو یہ تھا کہ مغربی جدیدیت کو تسلیم نہیں کیا جائے، اور اپنی قدامت کو برقرار رکھتے ہوئے مذہبی معاملات میں علماء سابقہ کی تقلید کی جائے۔ تاکہ اس تقلید کی بنیاد پر معاشرہ کو متحد رکھا جا سکے۔ اس کے برعکس ایک وہ گروہ بھی تھا کہ جو یہ سمجھتا تھا کہ جدیدیت سے انکار کرنا پس ماندگی کو قبول کرنا ہے، لہٰذا جہاں سیاسی اور سماجی و معاشی تبدیلیوں کو قبول کیا جائے، وہاں حالات کے تحت مذہب کو بھی ان تبدیلیوں کے مطابق تفسیر و تشریح کی جائے۔ ہندوستان میں سرسید احمد خاں وہ پہلے دانشور تھے کہ جنہوں نے اسلام کے ترقی پسند نظریہ کو فروغ دیا۔

ان دو رجحانات نے مسلمان معاشرے میں دو طبقے پیدا کر دیئے: ایک قدامت پرست جو علماء کے زیر اثر تھے اور دوسرے جدید تعلیم یافتہ، جو اسلام کو ترقی پذیر شکل میں دیکھنے کے خواہش مند تھے تاکہ وہ اپنے عقائد کو بھی برقرار رکھ سکیں اور جدیدیت کو بھی اختیار کر سکیں۔

اس پس منظر کو ذہن میں رکھتے ہوئے، اگر باربرا ڈیلے مٹکاف (Barbara Daly Metcalf) کی کتاب: برطانوی عہد میں اسلام کا احیاء: دیوبند، *Islamic Revival in British India: Deoband*, 1860-1900(1982) کا مطالعہ کیا جائے تو

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کولونیل ہندوستان میں احیاء اسلام کی جو تحریکیں ابھریں، ان میں دیوبند کے مدرسہ کا کیا کردار رہا ہے۔

علماء کے رویہ میں ایک زبردست تبدیلی اٹھارہویں صدی میں آئی، جب کہ مغل سلطنت زوال پذیر ہو رہی تھی، اور ان کے ہاتھوں سے سیاسی طاقت نکل رہی تھی، اس مرحلہ پر علماء کا نقطہ نظر یہ تھا کہ مسلمان معاشرہ کو متحد اور متفق رکھنے کے لئے ضروری ہے کہ ان کے فقہی اور فرقہ وارانہ اختلافات کو ختم کر دیا جائے۔ یہی رویہ صوفیاء کے سلسلوں میں تھا کہ اب یہ روایت پڑی کہ ایک فرد بیک وقت کئی صوفی سلسلوں میں بیعت کر سکتا ہے۔ ان رجحانات کا ایک ہی مقصد تھا کہ آپس کے حقیقی جھگڑوں اور فرقہ وارانہ تنازعات کو ختم کر دیا جائے۔

صورت حال اس وقت اور زیادہ بدلی کہ جب ایسٹ انڈیا کمپنی سیاسی طور پر بااقتدار ہوگئی، اور 1803 میں جب لارڈ لیک نے دہلی پر قبضہ کیا تو مغل بادشاہ محض برائے نام رہ گیا۔ لیکن یہ برائے نام حکومت بھی 1857 کے ہنگامہ کے بعد ختم ہوگئی، اور ملک پر انگریزوں کا کھلے عام اور واضح طور پر قبضہ ہوگیا۔ 1857 کے فوراً بعد جو سیاسی و سماجی انتشار تھا اس نے مسلمان معاشرہ کو ایک ایسے صدمہ سے دوچار کر دیا کہ اس میں سوچنے، سمجھنے، اور حالات پر غور کرنے کا حوصلہ نہیں رہا۔ لیکن آہستہ آہستہ جب حقائق سے سمجھوتہ کیا، تو اس صورت حال میں ایسے گروہ اور جماعتیں ابھرنا شروع ہوئیں کہ جنہوں نے نئے ماحول اور تبدیلی کے تحت راستوں کا تعین کرنا شروع کیا۔

1857 کے دس سال بعد، مدرسہ دیوبند کا قیام عمل میں آیا۔ نئے حالات میں اس کی تشکیل بھی غیر روایتی ہوئی۔ دیوبند کے بانیوں نے اس عرصہ میں جہاں جدیدیت کی مخالفت کی وہاں اس سے سیکھا بھی اور اسے اختیار بھی کیا۔ مثلاً مدرسہ کی تنظیم میں انہوں نے کولونیل اسکول کے ماڈل کو اختیار کیا۔ جس میں نصاب، امتحان کا طریقہ کار، اور انتظامیہ کو

جدید خطوط پر تشکیل دیا۔ مدرسہ کے عہدیداروں میں سرپرست، مہتمم، صدر مدرس اہم ہوا کرتے تھے۔ اس کو یونیورسٹی کا ادارہ بناتے ہوئے قیام ہندوستان میں اس سے مدرسوں کا الحاق کیا۔ ایک اور تبدیلی یہ کی کہ اردو کو ذریعہ تعلیم بنایا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تمام ہندوستان اور دوسرے اسلامی ملکوں سے آنے والے طلباء اردو زبان سیکھ کر اپنے اپنے علاقوں اور ملکوں میں جاتے تھے، جس کی وجہ سے اردو زبان ان میں اتحاد کی علامت بن گئی۔ مدرسہ سے پڑھ کر طالب علم مسجدوں، مدرسوں اور تعلیمی اداروں میں ملازم ہوئے، جس کی وجہ سے مدرسہ کے صدر مدرس مولانا محمود الحسن نے یہ کہا کہ: ''اس سے پہلے ہندوستان میں (مذہبی) علم بڑا محدود تھا۔۔۔ یہاں تک کہ نماز جنازہ پڑھنے والا بھی مشکل سے ملتا تھا۔ لیکن آج یہ علم ہر شہر میں قصبہ اور گاؤں میں پھیل گیا ہے اور ہر ایک کے پاس اس کا مولوی ہے۔'' اس کے صد سالہ جشن پر 1967 میں اس سے ملحقہ مدرسوں کی تعداد 8,904 ہو چکی تھی۔

نصاب کے سلسلہ میں اس بات کا خیال رکھا گیا کہ یہ معقول اور منقول دونوں کا امتزاج ہو۔ منقول نصاب میں حدیث کی اہمیت پر زیادہ زور دیا گیا، اس لئے مدرسہ کا اہم استاد شیخ الحدیث ہوا کرتا تھا۔ اگرچہ اس بات کی کوشش ہوتی کہ طلباء کو مذہبی علوم کے ساتھ ساتھ مختلف پیشے بھی سکھائے جائیں، مگر یہ مقبول نہیں ہو سکے، اور صرف خطاطی اور طب میں ضرور دلچسپی رہی۔ ان مضامین کے علاوہ جدید علوم کو نصاب کا حصہ نہیں بنایا گیا۔ خصوصیت سے فلسفہ کو۔

مدرسہ میں کتب خانہ کا قیام بھی جدیدیت کی ایک علامت تھا۔ اس کے علاوہ طلباء کی رہائش کے لئے ہاسٹل کا بندوبست کیا گیا۔ امتحانات زبانی اور تحریری دونوں شکلوں میں ہوا کرتے تھے۔

فقہ کے سلسلہ میں دیوبند فقہ حنفیہ کے ماننے والے تھے۔ وہ اس کے خلاف تھے کہ ضرورت پڑنے پر چاروں فقہی مسالک سے اپنی پسند کا فتویٰ لے لیا جائے۔ لہٰذا فتووں کی

اس یلغار سے بچنے کے لئے ان کی پالیسی تھی کہ ایک جامع فقہی نظام کی تشکیل کی جائے۔ اجتہاد کو وہ فقہی مسلک میں رہتے ہوئے صحیح سمجھتے تھے۔ اس سلسلہ میں وہ تین اصولوں کو مدنظر رکھتے تھے۔ (1) ایک روایات کا احیاء جو کہ ماضی میں کمزور ہو گئی تھیں، جیسے حج یا بیوہ عورتوں کی شادی (2) میلاد النبی، عرس، اور عید پر چھٹیوں کی ضرورت نہیں ہے، اور نہ ہی ان موقعوں پر جشن منایا جائے۔ (3) غیر ضروری رسومات کو ختم کر دیا جائے، جیسے قرآن کے ختم ہونے پر مٹھائی کی تقسیم وغیرہ۔ فقہی معاملات میں اہل دیوبند کی دلیل تھی کہ لوگوں کو ایک عالم کے فتوؤں کو قبول کرنا چاہیے۔ فتوؤں میں یہ اپنی رائے کم دیتے تھے، علماء سلف کی رائے پر زیادہ اعتبار کرتے تھے، کیونکہ ان کے نزدیک سابقہ علماء دانشمند و اہل علم تھے، جب کہ موجودہ علماء نااہل اور کم علم ہیں۔ اس کی وجہ علماء سلف کی تقلید کرنی چاہیے۔

دیوبند میں دارالافتاد کا کردار اہم رہا ہے۔ کیونکہ انگریزی حکومت کے قیام کے بعد عدالتوں کے قوانین بدل گئے تھے۔ اس لئے انہوں نے ہندوستان کے مسلمانوں پر زور دیا کہ وہ اپنے مسائل کے لئے دیوبند کے دارالافتاد سے رجوع کریں۔ 1911ء سے یہ روایت ہو گئی تھی کہ تمام فتوے رجسٹر میں درج ہوتے تھے۔ ان فتووں کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ زیادہ تر فتوے عقائد، رسومات، وراثت، طلاق، عبادات، بدعات، مزاروں کی زیارت، درود کا پڑھنا، دوسرے فرقے کے لوگوں اور غیر مسلموں کے ساتھ روابط پر تھے۔ ان فتووں میں ریاست اور اس کے قوانین سے ہونے سے احتراز کیا گیا ہے۔

اہل دیوبند، شیعوں، اہل حدیث، اور بریلویوں کے خلاف تھے، یہ اس کے بھی قائل تھے کہ ہندوؤں سے سماجی تعلقات نہ رکھے جائیں۔ انگریزی حکومت کو تسلیم تو کرتے تھے، مگر انگریزی قوانین کے مخالف تھے، اور ضروری سمجھتے تھے کہ اس کی مزاحمت کی جائے۔ مشنری اسکولوں میں لڑکیوں کی تعلیم کے خلاف تھے۔ انگریزی اشیاء کے استعمال کو بھی منع کرتے تھے، جیسے بسکٹس، انگریزی دوائیں، رنگ، ماچس کا استعمال، انگریزی لباس،

کیمرہ، ٹیلی گراف، ٹوتھ برش اور فونوگراف وغیرہ۔

لیکن کوشش کی کہ انگریزی حکومت کو ناراض نہ کیا جائے۔ جب افغانستان کے بادشاہ نے 5000 روپیہ کی مدد دینا چاہی تو انہوں نے حکومت کی ناراضگی کی وجہ سے قبول نہیں کی۔ جب ملکہ وکٹوریہ بیمار ہوئی تو اس کی صحت کے لئے دعا کی گئی۔

دیو بند کے علماء نے خاص طور سے اس عہد میں ہونے والے مناظروں میں اہم حصہ لیا۔ ان مناظروں میں عیسائی مشنریز، آریہ سماجی، اور مسلمان علماء شریک ہوتے تھے۔ ان مذہبی بحثوں کی وجہ سے علماء کو یہ موقع ملا کہ وہ اپنے خیالات ونظریات کو عوام تک پہنچائیں۔ اسی عہد میں چھاپہ خانہ کی ایجاد نے کتابوں، رسالوں، اور پمفلٹوں کی چھپائی اور تقسیم میں اہم کردار ادا کیا۔ شمالی ہندوستان میں یہ چھاپہ خانے بریلی، مراد آباد، آگرہ، میرٹھ، اور دہلی میں قائم ہوئے کہ جہاں مذہبی کتابیں اردو میں شائع ہوتی تھیں اور ہندوستان کے دوسرے علاقوں میں بھی جاتی تھیں۔ ان کتابوں کے ذریعہ مسلمان معاشرہ میں نہ صرف مذہبی جذبہ ابھرا، بلکہ اس نے مذہبی شناخت کو بھی مضبوط کیا۔

اس عہد میں جو اصلاحی تحریکیں ابھریں، ان کا استدلال یہ تھا کہ چونکہ معاشرہ زوال پذیر ہے، اس لئے ضروری ہے کہ فرد کی اصلاح کی جائے۔ اس عمل سے معاشرہ میں تبدیلی آئے گی۔ یہ اصلاح مذہبی اور روحانی ذریعوں سے ہونی چاہئے۔ جب معاشرہ کی مذہبی شناخت مستحکم ہو جائے گی تو اس بنیاد پر برطانوی کلچر سے مقابلہ کیا جا سکے گا۔

دیو بند کی تحریک میں اشراف طبقے نے حصہ لیا، کیونکہ اس تحریک میں وہ اپنی روایات اور قدروں کا تحفظ دیکھ رہے تھے۔ لہٰذا انہوں نے مدرسہ کے قیام اور ترقی کے سلسلہ میں چندہ دیا۔ اس سے وہ براہ راست حکومت سے متصادم بھی نہیں ہوتے تھے۔ لہٰذا ریاستوں کے نوابین اور حکومت کے ملازمین نے بھی مدرسہ میں چندہ دیا۔ مدرسہ کے اسٹاف میں بھی جو علماء تھے ان کا تعلق طبقہ اشرافیہ سے تھا۔ لہٰذا علی گڑھ اور دیو بند دونوں طبقہ اشرافیہ کے دو

نقطہائے نظر کی نمائندگی کرتے تھے۔

دیوبند نے اسلام کا جو ورژن دیا وہ خالصیت کا تھا، کہ جس میں سے وہ ہندوستان میں مسلمان معاشرہ سے ان رسومات کو نکالنا چاہتے تھے کہ جو مقامی کلچر میں تھیں اور جو ان کی زندگی کا حصہ بن گئی تھیں۔ وہ ہر اس فرقہ سے کہ جو ان کے خیالات سے دور تھا کوئی تعلق نہیں رکھنا چاہتے تھے۔ ہندوؤں سے بھی سماجی تعلقات کے خلاف تھے۔ اس لحاظ سے وہ مسلمان معاشرہ کو علیحدگی میں لے جا کر ان کو انگریزی، ہندووانہ، اور دوسرے فرقوں کے اثرات سے محفوظ رکھنا چاہتے تھے۔ ابتدائی دور میں وہ سیاست سے بھی دور تھے۔ مگر بعد کے حالات نے ان کے خیالات کو بدلا، وہ سیاسی طور پر متحرک ہوئے اور پان اسلام ازم و خلافت کی تحریکوں میں سرگرم رہے، 1919 میں جمیعتہ علماء ہند کے پلیٹ فارم سے کانگرس کی حمایت کی اور ہندوؤں سے بہتر تعلقات کا پرچار کرتے ہوئے مسلمانوں کے حقوق کی بات کی۔ سیاسی طور پر تو ان میں یہ تبدیلی آئی، مگر مذہبی معاملات میں وہ اسی طرح سے اٹل رہے۔



بریلوی

اٹھارہویں صدی کے ہندوستان میں سیاسی حالات کے پیش نظر اس بات کی کوشش ہوتی تھی کہ مسلمان معاشرہ میں مذہبی فرقوں اور صوفیاء کے سلسلوں کے اختلافات کو ختم کر کے یا گھٹا کر انہیں باہم ملایا جائے۔ لیکن کولونیل دور میں کہ جہاں سیاسی آزادی تو نہ تھی، مگر مذہبی آزادی تھی، وہاں مسلمانوں کے فرقوں نے اس بات کی کوشش کی کہ اپنے سے علاوہ دوسرے فرقوں کو علیحدہ کر کے، صرف اپنی بالادستی قائم کی جائے۔ اس سلسلہ میں بعض فرقے اس حد تک گئے کہ انہوں نے اپنے مخالفین کو گمراہ، اور کافر تک قرار دیدیا۔ چنانچہ ان اختلافات کو ہم دیوبندیوں، اہل حدیث، ندویوں، احمدیوں، تبلیغی جماعت کے پیروکاروں، اور بریلویوں میں دیکھتے ہیں۔ اگرچہ یہ تمام جماعتیں اور تحریکیں اسلامی تھیں، اور انہوں نے اپنے خیالات و افکار کی تشہیر کے لئے تمام جدید ذرائع کو استعمال کیا جن میں چھاپے خانے، مدارس، مساجد، مزار، فتوے، اور اجتماعات شامل تھے۔ ایک خاص بات اس عہد کی یہ بھی ہے کہ ان میں اکثر فرقے اپنے فتووں کی تصدیق مکہ کے علماء سے کراتے تھے تا کہ ان کے فیصلوں میں وزن ہو جائے۔

بریلوی فرقہ کہ جس کے پیروکار خود کو جماعت اہل سنہ کہتے ہیں، اس پر اوشا سانیال نے کتاب لکھی ہے: ***Devotional Islam & Politics in British India***(1996) اس تحریک کے بانی احمد رضا خاں بریلوی تھے کہ جنہیں 1900 میں پٹنہ میں مجدد کا درجہ دیا گیا تھا۔ جماعت کی ابتداء روہیل کھنڈ سے ہوئی تھی، اور اس کے مراکز

دہلی، بدایوں، رام پور، پیلی بھیت اور مارہرہ تھے۔ بہار میں اس کا مرکز پٹنہ تھا۔ اس کے راہنماؤں کا تعلق، پٹھان، سید اور عثمانی اشراف طبقوں سے تھا جو کہ اپنے علاقوں میں زمیندار، صوفی، اور پیر تھے وقت کے ساتھ ہندوستان میں مقبول عام مذہبی کلچر ارتقاء پذیر ہوا تھا، کہ جس میں صوفی سلسلوں کے پیر کو اہم مقام حاصل ہوگیا۔ پیروں کی درگاہ اور خانقاہ کو معاشرے کے سماجی و ثقافتی و مذہبی سرگرمیوں میں اہمیت حاصل ہوئی۔ درگاہ اور خانقاہ میں سجادہ نشین کے ادارے نے صوفیا کے سلسلوں کو تسلسل کے ساتھ باقی رکھا۔ ان درگاہوں اور خانقاہوں میں لوگوں کی توجہ اور عقیدت کی غرض سے تبرکات بھی ہوتے تھے، جن میں دستار، کھڑاؤں اور پیر کی استعمال شدہ اشیاء ہوتی تھیں کہ جن کی زیارت سے لوگوں کو ثواب ملتا تھا۔ لوگوں کی خواہشات اور آرزوں کو پورا کرنے کی خاص دعائیں ہوتی تھیں، اور خاص قسم کے تعویذ جو زائرین کو دیئے جاتے تھے۔ درگاہ اور خانقاہ میں سالانہ عرس ہوتا تھا کہ جس موقع پر اس کے مریدین شریک ہوتے تھے۔ اس کے علاوہ قوالی کا ہونا، لوگوں کا وجد یا حال میں آنا بھی رسومات کی کڑیاں تھیں۔ اس کے علاوہ میلاد، ختم قرآن، نعتیہ شاعری اور وعظ وغیرہ کو اہمیت دی جاتی تھی۔ مذہب کی اس مقبول عام شکل کے خلاف وہ علماء تھے کہ جو مذہب کا احیاء چاہتے تھے اور اسلام میں جو غیر ضروری رسومات داخل ہوگئی تھیں، ان کا اخراج، تاکہ خالص اسلام ظاہر ہو سکے۔ دیوبندی اس خالص اسلام کے حامی تھے۔

جب احمد رضا خاں، اس مقبول عام اسلام کے، کہ جس میں یہ رسومات داخل ہوکر اس کا ایک حصہ بن گئی تھیں۔ اس کی تبلیغ کی۔ صوفیا کے سلسلہ میں شیخ عبدالقادر جیلانی کے ماننے والے تھے کیونکہ اس سلسلہ میں پیر سے زیادہ عقیدت کا اظہار کیا جاتا تھا۔ کیونکہ یہ سمجھا جاتا تھا کہ معرفت کے رازوں کو سمجھنے کے لئے پیر کی ضرورت ہے، اس کے بغیر خدا تک رسائی نہیں ہوسکتی ہے۔ اس لئے اسے پیر کی ضرورت ہے کہ جو سنی، اور صحیح العقیدہ ہو، فقہ کا علم رکھتا ہو تاکہ وہ تمام مسائل میں مریدوں کی ہدایت کر سکے، اس کا شجرہ، رسول اللہؐ سے جا

کر ملتا ہو، اور مثالی کردار کا حامل ہو۔

احمد رضا خاں کی شخصیت اس معیار پر ان کے پیروکاروں کے نزدیک، پوری اترتی تھی اپنے خیالات کی تشہیر کے لئے انہوں نے تمام جدید طریقوں کو استعمال کیا۔ ان کی کتابیں عام طور سے بریلی میں واقع پریس حسینی سے شائع ہوتی تھیں۔ رسالوں میں الرضا اور تحفہ حنفیہ قابل ذکر ہیں۔ اخباروں میں ''دبدبہ سکندری'' میں ان کے خیالات کی تشہیر کی جاتی تھی۔ انصار الاسلام اور جمعیت رضا انجمنیں تھیں، جو ان کے افکار کی تبلیغ کرتی تھیں، 1904 میں انہوں نے مظاہر العلوم مدرسہ کا قیام بھی کیا۔ ان کے علاوہ وہ اپنے فتووں کے ذریعہ پورے ہندوستان سے مسلمانوں کے مسائل کا حل پیش کیا کرتے تھے جن کے جوابات ان کے شائع شدہ ملفوظات میں تفصیل سے ہیں۔ مثلاً اس قسم کے سوالات کہ: بالوں کا کالا رنگنا جائز ہے یا نہیں؟ مردوں کو لمبے بال رکھنا چاہئے یا نہیں؟ وضو کیسے کرنا چاہئے؟ نماز کی صحیح ادائیگی کیسے ہو؟ مسجد کے آداب کیا ہیں؟ غیر مسلموں سے سماجی تعلقات رکھنا صحیح ہے یا نہیں؟ کیا پیغمبرؐ کی شفاعت ضروری ہے؟

احمد رضا خاں کی فکر اور عقیدے میں رسول اللہؐ کی شخصیت کو مرکزی مقام حاصل ہے آٹھویں صدی میں ''نور محمدی'' کا تصور پیدا ہوا تھا، جس کے تحت یہ کہا گیا تھا کہ رسول اللہ ذات خدا کے نور سے پیدا ہوئی اور یہ نور دنیا کی تخلیق سے پہلے پیدا ہو گیا تھا دسویں صدی میں حلاج نے کہا تھا کہ یہ دنیا رسول اللہؐ کی ذات کی وجہ سے پیدا ہوئی تھی، لہٰذا اس سے رسول اللہ سے عقیدت اور فنافی الرسول کا جذبہ پیدا ہوا۔

رسول اللہؐ سے عقیدت کے اظہار کے طور پر عید میلاد النبی کا سلسلہ شروع ہوا کہ جس میں جشن منایا جاتا تھا، اور رسول اللہؐ کی زندگی، حالات، اور عادات پر مختلف مصنفوں کے لکھے ہوئے میلاد النبی پڑھے جاتے تھے۔ بریلوی نقطہ نظر میں مسلمانوں کی شفاعت کے لئے رسول اللہ کی ذات ضروری ہے۔ اس سلسلہ میں ان کے ہاں درجہ بندی ہے کہ فرد کو اول

پیر سے رجوع کرنا چاہئے، کیونکہ بغیر پیر کے اس کی شنوائی نہیں ہوگی۔ پیروں کی زندگی میں اور موت کے بعد بھی اسی طرح سے عزت کرنی چاہئے کیونکہ یہ عام لوگوں کی طرح مرتے نہیں ہیں بلکہ قبروں میں بھی زندہ رہتے ہیں اور لوگوں کی خواہشات وتمناؤں کو سنتے ہیں، اس لئے ان کے نذر، نیاز ضروری ہے۔ قبروں پر جاکر دعائیں مانگنا بھی ضروری ہے، کیونکہ یہ لوگوں کی حاجات رسول اللہ اور خدا تک پہنچاتے ہیں۔

بدعت کے بارے میں ان کا نظریہ ہے کہ یہ اچھی اور بری ہوتی ہے۔ اگر دیوبندی نذر، نیاز اور مزاروں کی زیارت کو بدعت کہتے ہیں مگر یہ اچھی بدعتیں ہیں۔ فقہی مسائل میں سے اجتہاد سے زیادہ تقلید کے قائل ہیں۔

جس طرح اہل دیوبند کے پاس جدید دور سے متعلق سوالات آتے تھے، اسی طرح سے احمد رضا خاں کے پاس بھی، عبادات ورسومات کے علاوہ جدیدیت کے بارے میں سوالات آتے تھے۔ ان کے جواب ''فتاوی رضویہ'' کی شکل میں موجود ہیں۔ جن میں خلافت، انگریزی زبان، کیا ہندوستان دارالحرب یا دارالاسلام ہے؟ غیر مسلموں سے تعلقات، اور مرتد کی حیثیت کے سوالات کئے گئے ہیں۔ جدیدیت کے بارے میں جو سوالات ہیں، ان میں یہ اہم ہیں: کیا بنک کے نوٹوں کا استعمال کیا جاسکتا ہے؟ کیا عید کے چاند کی خبر ٹیلی گرام کے ذریعہ تسلیم کی جاسکتی ہے؟ کیا بنک نوٹوں کے ذریعہ زکواۃ دی جاسکتی ہے؟ وغیرہ۔

احمد رضا خاں سیاست کے معاملہ میں تحریک خلافت، ترک موالات کے خلاف تھے۔ ہندوستان کو دارالحرب بھی نہیں مانتے تھے اور نہ ہی جہاد کے حق میں تھے۔ ہندوؤں کو حربی سمجھتے تھے اور اسی نوعیت کے تعلقات ان سے رکھنا چاہتے تھے اس لحاظ سے وہ اپنی جماعت کو سیاسی جھگڑوں اور تنازعات سے دور رکھ کر ان کی روحانی تربیت پر زور دیتے تھے۔

مسلمان فرقوں کے اندر جو تنازعات تھے، ان میں وہ اپنے موقف کو واضح طور پر بیان

کرتے تھے۔ مثلاً جب اس پر سوال اٹھا کہ اذان مسجد کے اندر ہو یا باہر؟ اور کیا اذان کے بعد رسول اللہ کی ذات پر درود وسلام بھیجنا چاہیئے یا نہیں؟ تو احمد رضا خاں نے اس کی حمایت کرتے ہوئے اسے بدعت حسنہ کہا، اور یہ دلیل بھی دی کہ یہ بہت سے مسلمان ممالک میں رائج ہے۔ اذان ثانی کے بارے میں جب تنازعہ ہوا کہ کیا اسے ممبر کے سامنے دینی چاہیئے یا باہر، تو احمد رضا خاں کا موقف تھا کہ باہر دینی چاہیئے۔ اس مسئلہ کو علماء عدالت میں بھی لے گئے، مگر بدایوں کی عدالت سے فیصلہ احمد رضا خاں کے حق میں ہوا۔

دوسرے فرقوں کے بارے میں بریلوی جماعت کا موقف بڑا سخت تھا۔ مثلاً سر سید اور ان کے حامیوں کو نیچری کہتے تھے۔ اہل حدیث غیر مقلد یا وہابی، دیو بندیوں کو بھی وہابی سے پکارتے تھے۔ احمدیوں کو قادیانی، شیعہ رافضی۔ ان میں سے اکثر کے بارے میں ان کی رائے تھی کہ وہ گمراہ اور کافر ہیں۔ اہل حدیث کے بارے میں ان کا کہنا تھا کہ نہ تو ان سے سلام دعا رکھی جائے، نہ ان کا کھانا پینا استعمال کیا جائے، نہ ان کے ساتھ بیٹھا جائے، نہ ان میں شادی بیاہ کی جائے، اور نہ ان کے ساتھ نماز پڑھی جائے، اپنے ہم عصروں کے بارے میں ان کا رویہ انتہائی سخت تھا۔ مولانا رشید احمد گنگوہی، مولانا قاسم نانا توی، مولانا اشرف علی تھانوی، اور مولانا خلیل احمد ایٹھوی، ان کے 1907 کے فتوی کے مطابق کافر تھے۔

1919 میں جب جمعیت علماء ہند کا قیام عمل میں آیا تو احمد رضا خاں نے اس کی بھی مخالفت کی۔ 1920 میں جب کچھ علماء نے ہندوستان کو دار الحرب قرار دے کر یہاں سے ہجرت کا فتوی دیا تو اس کی بھی انہوں نے مخالفت کی۔ خلافت کے مسئلہ پر ان کا موقف یہ تھا کہ عثمانی ترک خلیفہ نہیں ہو سکتے کیونکہ یہ حق صرف قریش کو ہے۔

اگرچہ مسلمانوں کے دوسروں فرقوں کے بارے میں ان کا رویہ سخت تھا، مگر ساتھ ہی میں وہ یہ بھی چاہتے تھے کہ مسلمانوں کو اندرونی طور پر متحد اور مضبوط ہونا چاہیئے اس سلسلہ میں ان کا لائحہ عمل یہ تھا کہ مسلمانوں کو اپنے مقدمات انگریزی عدالت میں لے کر نہیں جانا

چاہئے، اپنے مقدمات کا فیصلہ خود کریں تاکہ عدالت میں جو مقدمات لڑانے پر خرچہ ہوتا ہے، اس کی بچت ہو۔ مسلمانوں کو اگر کچھ خریدنا ہو تو صرف مسلمان دکانداروں سے خریدے تاکہ پیسہ مسلمانوں کے درمیان میں رہے۔ جہاں جہاں دولت مند مسلمان ہیں، انہیں چاہئے کہ بغیر سود کے بنکوں کو کھولیں تاکہ ان سے عام مسلمانوں کو فائدہ ہو۔ مسلمانوں کی اس وقت سب سے بڑی کمزوری دین کے علم سے ناواقفیت ہے۔ انہیں اس کی طرف توجہ دینے کی ضرورت ہے۔

لیکن عقائد کی سختی نے بریلویوں کو نہ صرف دوسرے فرقوں سے علیحدہ کر دیا، بلکہ ان کے رویہ کی وجہ سے اتحاد کے بجائے تنازعات اور جھگڑے زیادہ پیدا ہوئے۔ لیکن اس جماعت نے ہندوستان میں اسلام کے کلچرل پہلوؤں کو برقرار رکھ کر عام لوگوں کی عقیدت کو برقرار رکھا۔ کیونکہ دیوبندی اسلام یا خالصیت کے رجحانات عام لوگوں کے بجائے شہری اور تعلیم یافتہ لوگوں میں رہتے ہیں، جب کہ روایتی اور رسوماتی پہلو عام لوگوں کو مذہب سے جوڑے رکھتا ہے۔

احمد رضا خاں کی وفات 1921 میں ہوئی، ان کی وفات کے بعد بھی بریلوی جماعت اس وقت ہندوستان و پاکستان دونوں جگہ مذہبی طور پر اہم کردار ادا کر رہی ہے۔



تبلیغی جماعت

ہندوستان میں اصلاحی تحریکوں کی ابتداء مغل زوال کے دوران اٹھارہویں صدی سے شروع ہوئی، ان میں سب سے اہم شخصیات شاہ ولی اللہ (1762) کی ہے کہ جنہوں نے مغل امراء کی کمزوریوں کی نشاندہی کرتے ہوئے کوشش کی کہ اصلاح اوپر سے ہو۔ان کے نزدیک معاشرے کی اصلاح امراء اور فوجی جنرلز ہی کر سکتے تھے۔اس کا اظہار ان کے خطوط سے ہوتا ہے کہ جو انہوں نے امراء اور جرنیلوں کو لکھے۔ان سے مایوس ہو کر انہوں نے احمد شاہ ابدالی کو یہاں آنے کی دعوت دی تاکہ وہ مرہٹوں کے تسلط سے نجات دلائے۔شاہ ولی اللہ کا تعلق چونکہ اشرافیہ سے تھا اس لئے ان کے ہاں نچلی ذات کے لوگوں سے کوئی ہمدردی نہیں ہے، بلکہ ایک طرح سے حقارت کا جذبہ ہے، کیونکہ یہ لوگ صحیح اسلام کو نہ تو سمجھتے تھے اور نہ اس پر عمل کرتے تھے۔

دوسری اہم اصلاحی اور جہادی تحریک سید احمد شہید (1831) کی تھی کہ جنہوں نے سرحد میں علماء کی مدد سے جو کہ اشرافیہ سے تعلق رکھتے تھے، ایک اسلامی سلطنت کی بنیاد ڈالی، مگر سکھوں کے ہاتھوں شکست نے ان کے منصوبے کو ناکام بنا دیا۔

ہندوستان میں انگریزی حکومت کے قیام کے بعد، ہندوستان کے سیاسی و سماجی اداروں میں تبدیلی آئی کہ جس نے روایتی ڈھانچہ کو کمزور کرنا شروع کر دیا۔ان تبدیلیوں سے ہندو اور مسلمان دونوں متاثر ہوئے۔اس موضوع پر یوگندر سکند نے تبلیغی جماعت کی ابتداء اور ڈویلپمنٹ *(Origin and Development of the Tablighi Jamaat)*(1920-2000)

پر کتاب لکھی ہے۔ اس میں اول اس پس منظر کا تذکرہ کیا ہے کہ جس کی وجہ سے مسلمان معاشرے میں انگریزی اقتدار کے آنے کے بعد تبدیلیاں آئیں اور انہوں نے آگے چل کر جہاں مختلف اصلاحی تحریکوں کو پیدا کیا۔ ان میں سے ایک تبلیغی جماعت ہے۔

یوگندر سکند اس تحریک کے پس منظر کو بیان کرتے ہوئے نشاندہی کرتا ہے کہ مسلمان معاشرہ دو طبقوں میں بٹا ہوا تھا: اشراف اور اجلاف۔ اجلاف یا نچلی ذات میں وہ مسلمان شامل تھے کہ جو ہندو مذہب سے اسلام میں داخل ہوئے تھے۔ اس لئے ان لوگوں کے ہاں مذہب کی تبدیلی کے باوجود مقامی روایات اور کلچر اسی طرح سے باقی تھا۔ جب کہ ان کے مقابلہ میں اشرافیہ کا تعلق ایران وسط ایشیا اور عربیہ سے تھا۔ ان کے پاس دولت، اقتدار اور مذہب کی خالصیت تھی، اس وجہ سے یہ اجلاف سے اپنا تعلق رکھنا پسند نہیں کرتے تھے۔ ان دونوں طبقوں میں مذہبی وسماجی دوری تھی۔

1857 کی بغاوت میں جب مغل بادشاہت کا خاتمہ ہوا تو اس کے ساتھ وہ نام نہاد حکومت کہ جس کی علامت مغل بادشاہ تھے، وہ بھی ختم ہوگئی اور مسلمان معاشرے خاص طور سے اشرافیہ نے خود کو بے بس اور عدم تحفظ کا شکار پایا۔ اس لئے پہلی مرتبہ انہوں نے اجلاف سے تعلق رکھنے والے مسلمانوں کی طرف توجہ کی۔ اس مقصد کے لئے اشرافیہ نے مدارس میں مذہبی تعلیم کی ضرورت پر زور دیا، تاکہ ہندوستانی مسلمان جو ہندوانہ رسومات میں جکڑے ہوئے ہیں، انہیں پکا اور صحیح مسلمان بنایا جاسکے۔ 1867 میں دیوبند مدرسہ کا قیام اسی منصوبہ کی ایک کڑی تھی مقصد یہ تھا کہ اجلاف ہندووانہ اور مشرکانہ رسومات ترک کر کے اشرافیہ کے مذہب کے دائرے میں آکر ایک مضبوط کمیونٹی کی شکل اختیار کریں۔ کیونکہ نئے حالات میں اس بات کی ضرورت تھی کہ انگریزوں اور ہندوؤں سے مقابلہ کے لئے مسلمانوں کو متحدہ ہونا چاہئے۔ اس اتحاد کے لئے ان کا مذہبی طور سے ایک ہونا لازمی تھا۔

ہندوستان میں اقلیت اور اکثریت کے بارے میں ہندوؤں اور مسلمانوں کو اس وقت

احساس ہوا کہ جب 1871 میں پہلی مردم شماری ہوئی۔اس میں مذہب کے خانہ میں ہر ایک کو اپنے مذہب کے بارے میں بتانا پڑا کہ وہ ہندو ہے یا مسلمان۔اس کی وجہ سے لوگوں میں مذہبی شناخت کا احساس پہلی مرتبہ ابھر کر آیا۔اس کے بعد جب ملازمتوں اور کونسل کا سوال آیا تو یہاں بھی مذہبی شناخت کو ابھارا گیا۔اس لئے اب ہندو اور مسلمان دونوں اپنی تعداد کے بارے میں بڑے حساس ہو گئے۔اور یہ کوششیں شروع ہوئیں کہ تعداد کو بڑھایا جائے تاکہ ان کے مقابلہ میں دوسرا نہ آ سکے۔

اسلام اور ہندو مذہب میں فرق یہ تھا کہ اسلام میں تبلیغ کے ذریعہ لوگوں کا مذہب تبدیل کیا جاتا تھا،اس نے ہندوستان میں ایک بڑی تعداد مختلف وجوہات کی بنا پر مسلمان ہو گئی تھی۔اس کے برعکس ہندومت میں تبدیلی مذہب کا اصول نہیں تھا۔لہٰذا ہندو راہنماؤں کو یہ احساس ہوا کہ مسلمان تو تبلیغ کے ذریعہ مزید ہندوؤں کو مسلمان کر سکتے ہیں اور یوں ان کی تعداد کم کر کے اپنی تعداد بڑھا لیں گے۔اس صورت حال سے نمٹنے کے لئے انہوں نے ''شدھی'' یا ''خالص و پاک کرنا'' کے طریقہ کو اختیار کیا۔یعنی اب تک جو برادریاں یا ہندو مسلمان ہو گئے ہیں،انہیں دوبارہ سے شدھی کر کے ہندو بنایا جائے اس کی ابتداء پنجاب سے آریہ سماج نے کی۔

ابتداء میں انہوں نے فرد کو شدھی کیا۔مگر اس سے انہیں اندازہ ہوا کہ جب کسی ایک فرد کو شدھی کر دیا جاتا ہے تو اس کے نتیجہ میں اس کا رشتہ و ناطہ اپنی برادری اور خاندان سے ٹوٹ جاتا ہے اور وہ تنہا ہو کر مسائل کا شکار ہو جاتا ہے،اس لئے انہوں نے ایک اور حکمت عملی اختیار کی،وہ یہ کہ فرد کے بجائے پوری برادری کو شدھی کیا جائے،اس سلسلہ میں انہوں نے پہلی کوشش ملکانہ راجپوتوں پر کی،اور 1,63,000 لوگوں کو شدھی کر دیا۔اب ان کی توجہ مسلمان جاٹ اور گجر برادریوں کی طرف تھی۔ان کا لائحہ عمل یہ تھا کہ غیر ملکی مسلمانوں کو چھوڑ کر سب کو شدھی کر لیا جائے،کیونکہ ان کے آباؤ اجداد کا مذہب ہندو تھا،لہٰذا ان کو دوبارہ

سے ہندو بنانا ایک اخلاقی وسماجی فریضہ ہے۔ آریہ سماج کی اس تحریک نے 1920 کی دہائی میں فرقہ وارانہ جذبات کو پیدا کیا۔

اس کا اثر مسلمان معاشرہ پر ہوا۔ پہلا احساس تو ان کا یہ تھا کہ اس سے مسلم اتحاد ٹکڑے ٹکڑے ہو رہا ہے، لہٰذا اسے بکھرنے سے بچایا جائے۔ دوسرا سوال ان کے ذہن میں یہ آیا کہ آخر اجلاف مسلمان کیوں ہندو ہو رہے ہیں؟ اس سلسلہ میں مختلف جوابات دیئے گئے، مثلاً غلام بھیک نیرنگ کا کہنا تھا کہ انگریزوں نے تاریخ کے ذریعہ نفرت پیدا کی ہے جس کی وجہ سے ہندو مسلمانوں کو اپنا دشمن سمجھنے لگے ہیں۔ ایک اور دلیل یہ دی گئی کہ اس سے ہندو مسلم اتحاد کا خاتمہ ہو جائے گا کہ جس کا فائدہ انگریزوں کو ہوگا۔ ایک اور تجزیہ میں کہا گیا کہ چونکہ نچلی ذات کے مسلمان اسلام کی صحیح تعلیم سے واقف نہیں اس لئے وہ ہندو ہو رہے ہیں۔ اس کا حل یہ ہے کہ انہیں اسلامی تعلیمات کے ذریعہ پکا مسلمان بنایا جائے۔ اس مقصد کے لئے تبلیغی سرگرمیوں کو شروع کیا جائے۔ خواجہ حسن نظامی اور مولانا عبدالحلیم صدیقی کے مطابق:

''تقریباً آٹھ سو سال سے مسلمانوں نے تبلیغ کے بنیادی فریضہ کو چھوڑ رکھا ہے یہ شدھی سبھا کی عنایت ہے کہ ہم اب اس کی طرف متوجہ ہوئے ہیں اور پہلی مرتبہ ملکانہ اور دوسرے مسلمان بھائیوں کی طرف توجہ کی ہے۔ ورنہ اس سے پہلے کون تھا کہ جو اپنے آرام کو چھوڑ کر پورے پورے دن گاؤں کا دورہ کرتا تاکہ اسلام کی تبلیغ کر سکے؟''

ردعمل کے طور پر مختلف تبلیغی جماعتوں کی بنیاد پڑی، جن میں رضائے محمدی، انجمن خدام صوفیاء، جمعیت علماء ہندو دہلی، جمعیت تبلیغ اسلام، مدرسہ دیو بند، جمعیت مرکز تبلیغ اسلام انبالہ اور قادیانی جماعت قابل ذکر ہیں۔ ان میں سے تبلیغی جماعت نے مستقل مزاجی سے کام کر کے اپنے وجود کو باقی رکھا جب کہ دوسری جماعتیں آپس کے جھگڑوں اور رقابتوں کا شکار ہو کر ختم ہو گئیں۔

ان تبلیغی سرگرمیوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ نچلی ذات کے مسلمانوں کا پہلی مرتبہ اشرافیہ سے تعلق ہوا، اس سلسلہ میں اشراف کا مقصد یہ تھا کہ اجلاف کو شامل کر کے اپنے تسلط کو قائم کریں اور اپنے لئے زیادہ سے زیادہ مراعات حاصل کریں۔

تبلیغ کے سلسلہ میں ایک اہم تبدیلی یہ آئی کہ اب تک مذہبی علماء اور صوفیاء یہ سمجھتے تھے کہ تبلیغ کے اہل وہی ہیں، لیکن اب یہ ان کی اجارہ داری سے نکل کر ہر مسلمان مرد اور عورت پر فرض کردی گئی کہ وہ تبلیغ میں حصہ لے اور اس سلسلہ میں خواجہ حسن نظامی (وفات 1955) نے اس پر زور دیا کہ ملکانہ راجپوت مسلمانوں کو دوبارہ سے مسلمان بنانے کے لئے مسلمان راجپوت جاگیرداروں سے مدد لینی چاہیئے۔ ان میں مذہبی جذبہ اور جوش پیدا کرنے کے لئے مقبول تہواروں کا اجراء کرنا چاہیئے، صوفیا کے معجزوں کا پروپیگنڈا ہونا چاہیئے تاکہ لوگ ان کے معتقد ہوں، آریہ سماج کے ردعمل میں اچھوتوں میں تبلیغ کرنے کی ضرورت ہے کہ انہیں مسلمان بنایا جائے تبلیغ کی اس تحریک میں ہر مسلمان کو حصہ لینا چاہیئے، چاہے اس کا تعلق کسی پیشہ سے ہو کیونکہ اسلام کو خطرے سے اسی وقت بچایا جاسکتا ہے کہ جب کمیونٹی کا ہر فرد اس ذمہ داری کو سنبھالے۔

مولانا اشرف علی تھانوی کا کہنا تھا کہ مسلمانوں کا جذبہ ایمانی اس وقت اور زیادہ شدت اختیار کرے گا کہ جب رسول اللہؐ کی طاقت وشان وشوکت کا ذکر ہو۔ آپ کی مفلسی اور غربت کے بارے میں نہیں بتانا چاہیئے، کیونکہ اس سے نومسلم مرعوب نہیں ہوں گے۔ تبلیغ کے لئے مدارس اور مسجدوں کو استعمال کرنا چاہیئے۔ پمفلٹوں کے ذریعہ اسلام کی تعلیم پھیلانی چاہیئے، غریب مسلمانوں کو سہولتیں دینے کی غرض سے بنکوں کا قیام عمل میں لانا چاہیئے۔

لیکن تبلیغی سلسلہ کو ایک ادارہ کی شکل دینے کا کام مولانا الیاس (وفات 1969) نے کیا ان کے نزدیک ہندوستان میں مسلمانوں کے زوال کا سبب یہ تھا کہ وہ مذہب سے دور ہو گئے تھے، اس لئے اولین طور پر ضروری ہے کہ ان میں مذہبی فرائض کی ادائیگی کے

بارے میں شعور پیدا کیا جائے۔ انہوں نے دوسری اہم بات یہ کی کہ غیر مسلموں میں تبلیغ کر کے انہیں مسلمان بنانے کے بجائے ضروری ہے کہ مسلمانوں میں تبلیغ کی جائے اور انہیں مذہب سے آگاہ کر کے راسخ العقیدہ مسلمان بنایا جائے تاکہ وہ مذہب کو ترک نہ کریں بلکہ اس پر قائم رہتے ہوئے اس کا دفاع کریں۔

تبلیغی جماعت کو جن خطوط پر تشکیل دیا گیا، وہ ان مذہبی جماعتوں سے مختلف تھے کہ جو احیاء اسلام اور انقلاب اسلام کی باتیں کرتی تھیں۔ ان کے برعکس تبلیغی جماعت کا مقصد سماجی اور اخلاقی طور پر معاشرے میں تبدیلی لانا تھا۔ احیاء اسلام کی جماعتوں کے برعکس جو رسول اللہ کی مدینہ زندگی کو ماڈل بناتی ہیں کہ جہاں آپ نے ریاست کی بنیاد ڈالی تھی اور سیاست میں حصہ لیا تھا، تبلیغی جماعت کا ماڈل رسول اللہ کی مکی زندگی ہے کہ جہاں آپ نے تبلیغ کے ذریعہ لوگوں کو مسلمان بنایا تھا۔ مسلمان معاشرے میں اتحاد کو برقرار رکھنے کے لئے یہ چاروں سنی فقہا کو مانتے ہیں اور اجتہاد کے بجائے تقلید پر زور دیتے ہیں۔ تعلیم کے سلسلہ میں وہ ان علوم کو ترجیح دیتے ہیں کہ جو اگلی دنیا کے لئے ہوں، اس لئے وہ جدید علوم کے مخالف ہیں۔ کیونکہ ان کا فائدہ اس دنیا میں ہے۔

ان کے ہاں تحریری مواد بہت کم ہے، تبلیغ کے لئے وہ زبانی بات چیت اور گفتگو کو ترجیح دیتے ہیں۔ وہ نہ تو کسی پبلسٹی کے قائل ہیں اور نہ ہی کوئی اخبار نکالتے ہیں، نہ ہی پمفلٹ چھاپتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ "نہ پرچہ، نہ چرچا، نہ خرچہ" کیونکہ کتابیں پڑھنے کا مطلب بے عملی ہے۔ للہذا دنیا کو مسافر خانہ سمجھتے ہوئے مذہبی فرائض پر توجہ دی جائے۔ ان کے نزدیک تاریخ کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

ایک اچھے اور نیک مسلمان ہونے کے لئے جماعت کے ماحول میں اس کی تربیت کرنی چاہئے۔ تربیت میں اسلام کی بنیادی تعلیمات پر زور دیا جاتا ہے، یعنی کلمہ، نماز، ذکر، مراقبہ، زکوٰۃ، دعا ضروری ہے کہ نیت کو پاک و صاف رکھا جائے، اور فضول باتوں یا

تفریحوں میں وقت ضائع نہیں کیا جائے فرائض کی ادائیگی کا ثواب ملے گا، اگر کوئی نیک عمل کرے گا تو ہر ایک عمل کے بدلہ میں اسے 7,000,000 نیکیوں کا ثواب ملے گا۔ اگر تبلیغ کے سلسلہ میں اس کے منہ سے کوئی اچھا لفظ نکلے گا تو اسے پورے سال کی عبادت کا ثواب ہوگا، ایک اور جگہ کہا گیا ایک نیکی کا ثواب 49 کروڑ نیک کاموں کے برابر ہوگا۔ اس حساب کتاب کا مقصد یہ تھا کہ عام مسلمان اس سے متاثر ہوکر اپنے اعمال میں اچھائی پیدا کرے۔ فرائض کی ادائیگی کا شعور پیدا کرنے کی غرض سے مولانا زکریا کی کتاب ''فضائل عمل'' ایک لحاظ سے تبلیغی کورس میں ہے۔

تبلیغی جماعت کا مرکز دہلی قرار پایا۔ اس کے بعد جو مراکز تھے ان کے نگراں کو حضرت جی کے نام سے پکارا جاتا تھا۔ تبلیغ کے سلسلہ میں مختلف جماعتیں تشکیل دی جاتی ہیں۔ جو واپس آکر اپنی کارگزاری پیش کرتی ہیں۔

تبلیغی جماعت اگرچہ دوسری جماعتوں سے متصادم نہیں ہوئی، مگر دوسری جماعتوں نے ان پر تنقید شروع کردی، مثلاً بریلویوں کا استدلال ہے کہ صوفیاء، ذریعہ شفاعت ہیں۔ لہٰذا مسلمانوں کی نجات کے لئے روحانی قوت کی ضرورت ہے۔ جب کہ تبلیغیوں کا کہنا ہے کہ ہر مسلمان مبلغ ہے لہٰذا اسے کسی راہنمائی کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ ایک جمہوری سوچ ہے کہ جس میں کسی راہنما کا تسلط نہیں ہے بریلویوں کا یہ بھی اعتراض ہے کہ یہ وہابی ہیں، رسول اللہؐ کے راستے سے ہٹے ہوئے ہیں اسلام کے خلاف ایک سازش ہے، یہ برطانوی، امریکی اور ہندو ایجنٹ ہیں۔

اہل حدیث کی تنقید یہ تھی کہ تبلیغی جماعت راہبانیت کا پرچار کرتی ہے جو کہ غیر اسلامی ہے۔ جماعت اسلامی کا اعتراض ہے کہ ان کے ہاں صرف رسومات پر زور ہے، جہاد کو نہیں مانتے ہیں۔ اور اسلام کو بطور ضابطہ حیات کے بھی قبول نہیں کرتے ہیں۔ سیاست سے دوری کی وجہ سے یہ انقلاب نہیں لاسکتے ہیں۔

تبلیغی جماعت کو سب سے زیادہ کامیابی میو برادری میں ہوئی۔ میو اگرچہ مسلمان ہو گئے تھے مگر انہوں نے اپنے قدیم طرز زندگی، رسومات اور روایات کو نہیں چھوڑا تھا۔ تاریخ میں یہ ہمیشہ سے لڑاکو مشہور تھے۔ چونکہ ان کے اردگرد کا ماحول نہیں بدلا تھا، اس لئے ان کے مزاج اور طرزِ زندگی میں بھی کوئی تبدیلی نہیں آئی تھی۔ بیسویں صدی میں ان کی معاشی حالت ابتر ہونا شروع ہوئی گورنمنٹ کی ایک رپورٹ کے مطابق:

> میو کی حالت تیزی سے خراب ہو رہی ہے۔ وہ تقریباً فاقہ زدگی کی حالت میں ہیں۔ جب وہ خشک سالی کا شکار ہوتے ہیں، تو شادی بیاہ تجہیز و تکفین اور دوسری ضروریات کے لئے ساہوکار سے سود لیتے ہیں، اس موقع پر جو سود کی رقم مقرر کرے یہ اسے قبول کر لیتے ہیں۔

اس صورت حال نے میو مسلمانوں اور ہندو بنیوں اور ساہوکاروں کے درمیان نفرت و عداوت اور علیحدگی کے جذبات کو پیدا کیا۔ دیوبند اور علی گڑھ کے قیام کی وجہ سے میو برادری کا ایک چھوٹا سا طبقہ تعلیم یافتہ بھی ہوا، مگر الور ریاست کے میو غیر تعلیم یافتہ رہے۔ جب 1932ء اور 1934ء میں الور کے میوؤں نے راجہ کے خلاف بغاوت کی، تو اس کی وجہ سے ان کا رابطہ ہندوستان کے دوسرے مسلمانوں سے ہوا۔ چونکہ ہندوؤں نے ان بغاوتوں میں ان کی مدد نہیں کی، اس لئے ان میں مذہبی شناخت کا احساس ابھرا۔

اس صورت حال سے تبلیغی جماعت نے فائدہ اٹھایا اور انہوں نے میو برادری میں مکتب اور مدرسے کھولے، تبلیغی مشن بھیجے اور ان میں یہ احساس ابھارا کہ انہیں بحیثیت مسلمان کے اپنی شناخت قائم کرنی چاہئے۔ لہٰذا اپنا لباس اور طرزِ زندگی کو مسلمانوں کے انداز میں ڈھالنا چاہئے۔ جو مبلغین تبلیغ کے لئے جاتے تھے ان کو ہدایت تھی کہ وہ انتہائی انکساری سے کام لیں اور کسی بھی صورت میں غصہ کا اظہار نہ کریں۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ میو برادری میں مذہبی و سماجی طور پر تبدیلی آئی۔ میو برادری کا یہ اعتراض تھا کہ تبلیغی جماعت

سے پہلے وہ ڈاکو اور مویشی چرانے والے تھے اور آپس میں مسلسل لڑائی میں مصروف رہتے تھے۔ مزاج کے لحاظ سے وہ درشت اور اکھڑ تھے۔ وہ گوبر کے اپلوں کی پوجا کرتے تھے (گوبردھن) ان کا لباس بہت ہی غیر مہذب تھا اور ان کی عورتیں آزادی سے مردوں سے ملتی تھیں، اس وجہ سے اشراف طبقہ کے مسلمانوں میں ان کی کوئی عزت نہیں تھی۔ تبلیغی جماعت نے نہ صرف انہیں اچھا مسلمان بنایا بلکہ انہیں مہذب اور متمدن بھی بنایا۔

اگرچہ یہ تبدیلیاں ضرور آئیں، مگر میو برادری نے اب تک اپنے رواجوں کو برقرار رکھا ہے جن میں وراثت، شادی بیاہ، اور جہیز کی روایات قابل ذکر ہیں۔ 1947ء کے بعد تبلیغی جماعت ہندوستان و پاکستان میں تقسیم ہوگئی۔

یوگندر نے تبلیغی جماعت کی سرگرمیوں کا ذکر بنگلہ دیش اور برطانیہ میں کیا ہے پاکستان ان کے مطالعہ سے اس لئے خارج رہا کہ انہیں پاکستان آنے کے لئے ویزا نہیں ملا۔



علماء اور جدیدیت

معاشرہ ہر دور میں جدیدیت اور روایت پرستی کے درمیان تصادم سے گزرتا ہے، یہ کش مکش معاشرہ کو نہ صرف الجھنوں میں مبتلا کرتا ہے، بلکہ اس کو سوچنے، غور کرنے، اور حالات کی تبدیلی کے احساس پر بھی عبور کرتا ہے۔ جب بھی جدیدیت کی لہر آتی ہے تو یہ معاشرے کے تسلسل کو توڑ دیتی ہے۔ اس لئے یہ دانشوروں، مفکروں اور سوچنے والوں کے لئے ایک چیلنج ہوتا ہے کہ اس ٹوٹ پھوٹ کے نتیجہ میں جو مسائل پیدا ہوتے ہیں، انہیں کیسے اور کس طرح سے حل کیا جائے، لہٰذا اس مرحلہ پر دو رجحانات پیدا ہوتے ہیں: ایک وہ جو روایت پرست ہوتے ہیں، اور اپنا رشتہ ماضی سے قائم رکھتے ہوئے تقلید کے قائل ہوتے ہیں۔ ان کے نزدیک ماضی میں جن روایات کی تشکیل ہوئی تھی ان میں اس قدر توانائی اور جان ہے کہ وہ نئے حالات کا مقابلہ کر سکتی ہیں۔ اس کے مقابلہ میں دوسرا رجحان تحقیق، جدت اور تبدیلی کا ہوتا ہے، جو بدلتے ہوئے ماحول اور حالات میں نئے افکار و خیالات کی ضرورت کو محسوس کرتے ہیں۔

ان دو رجحانات کے ساتھ ایک تیسرا رجحان بھی ہوتا ہے کہ قدیم و جدید کو آپس میں ملا دیا جائے تاکہ تسلسل بھی قائم رہے اور نئے حالات کا بھی مقابلہ کیا جا سکے۔

جب یہ صورت حال کسی مذہب کے ساتھ ہو تو معاملات بڑے پیچیدہ ہو جاتے ہیں، کیونکہ مذاہب کی بنیاد ان عقائد پر ہوتی ہے جو پیغمبروں کی تعلیمات اور الٰہی کتابوں سے اخذ

کئے ہوئے ہوتے ہیں۔ اس لئے جب روایت پرست ان عقائد کے تسلسل اور ان کی ابدی حیثیت کی بات کرتے ہیں تو ان کی دلیل میں پورا ماضی ہوتا ہے کہ جس کے مختلف ادوار سے گزر کر یہ عقائد پختگی تک پہنچے اور زمانہ کی تبدیلیوں کو سہہ کر حال تک آئے۔ جب کہ جدیدیت کے حامیوں کے پاس یہ دلیل ہوتی ہے کہ یہ تعلیمات ایک خاص ماحول اور وقت تک تھیں اور بدلتے ہوئے حالات میں ان کی اہمیت قائم نہیں رہتی ہے۔

اشتراک کے حامی دانشور یہ دلیل دیتے ہیں کہ اگر قدیم روایات کی جدید حالات میں تشکیل نو کر لی جائے تو اس صورت میں باقی بھی رہیں گی اور نئے حالات کا بھی مقابلہ کر سکیں گی۔

قدیم اور جدید کے درمیان یہ تصادم اس وقت گہرا ہوا کہ جب مغربی کولونیل ازم نے مسلمان ملکوں میں اپنا اقتدار قائم کر لیا اور یہاں مغربی تہذیب اور اس کی روایات و اداروں کو روشناس کرایا۔ سیاسی طور پر شکست کھانے کے بعد یہ مغربی تہذیب کا حملہ تھا کہ جسے مسلمان معاشرہ نے ایک خطرہ محسوس کیا۔ اس لئے اس کے خلاف یہاں یہ تینوں رجحانات پیدا ہوئے۔

مغربی تہذیب مختلف ادوار سے گزرتی ہوئی اس مرحلہ تک پہنچی تھی کہ جہاں ریاست اور مذہب کو دو علیحدہ خانوں میں تقسیم کر دیا تھا۔ ان کے ہاں مذہب نجی معاملہ تھا، زندگی کے باقی شعبوں میں ضرورت اور وقت کے ساتھ ضوابط و قوانین کو بدلا جاتا تھا۔ اس سے یہ مطلب نکلتا تھا کہ مذہب کا دائرہ محدود ہے، لہٰذا وہ تیزی سے بدلتے ہوئے حالات میں معاشرہ کی راہنمائی نہیں کر سکتا ہے، اس لئے اگر اسے نجی زندگی تک محدود کر دیا جائے گا تو وہ محدود شکل میں باقی رہ سکے گا ورنہ حالات کے چیلنجوں کے سامنے وہ شکست خوردہ ہو جائے گا اور اس طرح اس پر سے لوگوں کا ایمان اٹھ جائے گا۔

اسلام اور علماء کے حوالہ سے اس موضوع پر محمد قاسم زماں نے کتاب

The Ulema in a Contemporary Islam (2002)
''علماء معاصر اسلام میں'' لکھی ہے۔ اس کے سب ٹائٹل میں وہ علماء کے بارے میں لکھتے ہیں کہ یہ تبدیلی کے متولی ہیں (Custodians of Change)۔

اسلامی معاشروں میں مغربیت اور جدیدیت کے اثرات پر لکھتے ہوئے ان کا کہنا ہے کہ اس سے مسلمان دانشور بہت زیادہ متاثر تھے۔ مثلاً مصر کے سید قطب، اور پاکستان کے اقبال یہ دونوں اسلامی تعلیمات سے زیادہ مغربی افکار سے متاثر تھے۔ یہی بات ایران کے علی شریعتی کے بارے میں کہی جا سکتی ہے کہ سوشل ازم کو اسلامی شکل دے رہے تھے۔ علماء چاہے وہ روایت پرست ہوں، یا جدیدیت کے حامی، وہ اپنے فتوؤں کے ذریعہ تبدیلی کے رجحانات کا مقابلہ کرتے رہے ہیں۔ لیکن جب اجتہاد کی بات کی جاتی ہے تو یہ واضح ہونا چاہئے کہ ان مسائل پر کہ جن پر قرآن شریف اور احادیث میں واضح ہدایات موجود ہیں، ان پر اجتہاد نہیں ہو سکتا ہے۔ کچھ علماء اس میں چاروں فقہی مسالک کے اماموں کو شامل کر لیتے ہیں۔ لہٰذا اس کے بعد اجتہاد کا دائرہ تنگ ہو جاتا ہے۔

ہندوستان میں مسلمان حکمراں خاندانوں کے دور میں مفتی، اور قاضی کے عہدے ہوا کرتے تھے، اور یہ لوگ ریاستی ملازم کہلاتے تھے۔ جب یہاں برطانوی نوآبادیاتی اقتدار قائم ہوا تو انہوں نے 1814 تک مسلمانوں کے مقدمات کے لئے مفتی اور قاضی، اور ہندوؤں کے لئے پنڈتوں کو عدالتوں میں رکھا، تاکہ ان کے مقدمات کر پرسنل لاء کے تحت فیصلہ کیا جائے۔ لیکن آہستہ آہستہ برطانوی انتظامیہ نے یہ محسوس کیا کہ مسلمانوں اور ہندوؤں کے یہ مذہبی راہنما قوانین کے معاملات میں دیانت دار نہیں، اس لئے ان کی انتظامیہ نے مسلمانوں کے پرسنل لاء کا ایک مجموعہ (Digest) تیار کیا جس کی بنیاد المرغینی کی ''ہدایہ''، سراج الدین کی ''کتاب الفرائض السراجیہ''، علاؤالدین کی ''دارالمختار''۔ اس

کے علاوہ عہد عالمگیر کے ''فتاویٰ عالمگیری'' بھی اس میں مددگار ہوئی۔قوانین کا یہ مجموعہ ''اینگلو محمڈن لاء'' کے نام سے موسوم ہوا۔اس کے بعد سے برطانوی عدالتوں سے علماء برخاست کردیئے گئے۔اب ان قوانین کی روشنی میں ''کوئی بھی ماہر چاہے وہ ہندو ہو، عیسائی ہو، یا مسلمان'' وہ فیصلہ دینے کا حقدار تھا۔

لہٰذا اسی کے ردعمل میں 1867 میں دیوبند مدرسہ کا قیام عمل میں آیا۔جن کا ''دارالافتاء'' کا کام یہ تھا کہ وہ برطانوی عدالتوں کے باہر مسلمانوں کی رہنمائی کرتے ہوئے،فتووں کے ذریعہ ان کے سماجی، مذہبی، اور معاشی سوالات کا جواب دیں۔فرق یہ تھا کہ دیوبندی علماء کے فتووں کو نافذ کرنے کے لئے ان کے پاس اخلاقی اتھارٹی کے علاوہ ریاستی اتھارٹی نہیں تھی۔

جدید عہد میں علما کو اپنے خیالات پھیلانے کا ایک ذریعہ اس وقت ملا جب کہ یہاں چھاپے خانے قائم ہونا شروع ہوئے۔اس کے بعد سے کتابیں، رسالے، اخبار اور پمفلٹس شائع ہونا شروع ہوئے۔مگر ان اشاعتی اداروں نے جہاں علماء کو یہ موقع دیا کہ وہ اپنے خیالات کی اشاعت کریں وہاں ان کی اتھارٹی پر بھی حملہ ہوا۔کیونکہ اب وہ مسودے جو کہ محدود تعداد میں ہونے کی وجہ سے علماء کی پہنچ تک تھے، اب شائع ہونے کے بعد ان کا تعلق پڑھے لکھے لوگوں تک پہنچ گیا، جس کی وجہ سے وہ علماء کے محتاج نہیں رہے اور خود ان کتابوں کو پڑھ کر ان کے متن سے آگاہ ہو گئے۔اس کے علاوہ عربی اور فارسی کی مذہبی کتابوں کے اردو ترجموں نے انہیں اور زیادہ لوگوں تک پہنچایا۔لہٰذا اب استاد کی جگہ کتاب نے لے لی۔

کتابوں کی اشاعت کے بعد یہ بھی احساس ہوا کہ اب تک ہندوستانی علماء نے عہد وسطیٰ کی کتابوں کی تفسیریں لکھی ہیں، یا ان پر حاشیہ رکھ کر متن کی وضاحت کی ہے، لیکن کوئی تخلیقی کام نہیں ہوا، جس کی وجہ سے مذہبی روایات، عہد وسطیٰ کے فریم ورک میں جڑے

رہے۔ یہ تفاسیر قدیم متنوں کو ایک نئی زندگی دے کر قدامت پرستی اور روایت پرستی کو مستحکم کرتیں رہیں۔

دیکھا جائے تو مسودوں کی اشاعت نے جہاں ایک طرف مذہبی تعلیمات اور معلومات کو آگے بڑھایا، وہیں اس نے علماء کی اتھارٹی کو بھی کمزور کیا۔

لیکن علماء کی ایک اور اتھارٹی کا مرکز مدرسہ تھا، اور اب بھی ہے۔ ہندوستان میں مدرسہ کی تشکیل میں اس وقت تبدیلی آئی کہ جب 1857 کے دس سال بعد دیو بند مدرسہ کا قیام عمل میں آیا، اس مدرسہ نے برطانوی اسکول کو بطور ماڈل اختیار کیا، یعنی مختلف مضامین کے شعبے، سالانہ امتحان، تقسیم اسناد، ہاسٹل، لائبریوں کا قیام، اور انتظامیہ میں مہتمم، صدر مدرس، وصدر شعبہ وغیرہ۔ دیوبند کے علماء نے حکومت کے اقتدار کے خاتمہ کے بعد مسلمان کمیونٹی کی مذہبی شناخت کو برقرار رکھنے کے لئے جدیدیت کے چیلنجوں کا مقابلہ کیا۔ انہوں نے اگرچہ نصاب میں بہت زیادہ تبدیلیاں نہیں کیں، مگر منقول اور معقول میں توازن رکھنے کی کوشش کی۔

ندوۃ العلماء نے قدیم و جدید کے ملاپ کی ایک ناکام کوشش کی، جب کہ دوسرے مدارس روایت پرستی ہی میں جکڑے رہے۔

جب برطانوی حکومت نے تعلیم کو اپنی نگرانی میں لیا، تو انہوں نے سرکاری تعلیمی اداروں کی بنیاد سیکولر اور مفید علم پر رکھی۔ مثلاً پنجاب میں 1850 میں پبلک انسٹرکشن کے پہلے ڈائریکٹر نے اس سلسلہ میں جو ہدایات جاری کیں وہ یہ تھیں: ''میں نے تمام گاؤں کے اسکولوں کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ مسجدوں اور مذہبی عمارتوں سے علیحدہ ہو جائیں۔ جب مقامی ماتحتوں نے مجھے بتایا کہ ان کے علاوہ اور کوئی دوسری عمارتیں نہیں ہیں، تو میں نے ہدایت کی کہ ان عمارتوں میں اسکولوں کے رہنے سے بہتر یہ ہے کہ انہیں بند کر دیا جائے...... میں نے یہ بھی حکم دیا ہے کہ اسکولوں میں مذہبی کتابوں کا استعمال بند کر دیا جائے۔'' عہد برطانیہ

میں تعلیم کے سلسلہ میں اس وقت فیصلہ ہو گیا کہ جب 1832 میں لارڈ میکالے کی رپورٹ پرعمل کرتے ہوئے حکومت نے مشرقی علوم کی جگہ مغربی علوم کی سرپرستی کی۔

اس کے بعد سے ہندوستان میں سیکولر علوم کے لئے ریاست کی جانب سے تعلیمی ادارے کھول گئے تو دوسری طرف علماء نے مدرسوں کو مذہبی علوم اور مذہبی شناخت کے لئے استعمال کیا۔ اس سلسلہ میں یہ ضرور ہوا کہ مدرسوں کے نصاب کو تبدیل کرنے کی کوششیں بھی ہوئیں، اور اصطلاحات کے ذریعہ مدرسوں کو وقت کے مطابق ڈھالنے پر زور دیا گیا، مگر یہ اصطلاحات مدرسوں کے نصاب یا ان کے ڈھانچہ کو انقلابی طور پر تبدیل نہیں کر سکیں۔ پاکستان میں حکومت نے مدرسوں میں اصلاحات کی کئی بار کوششیں کیں۔ مثلاً 1962 کی ایک رپورٹ میں کہا گیا کہ چونکہ پاکستان کا وجود اسلام کی وجہ سے آیا، اس لئے اس کے وجود کی ضمانت اس میں ہے کہ یہاں مذہبی تعلیمات دی جائیں۔ اس رپورٹ میں جو بات وضاحت کے ساتھ مدرسہ کے نصاب کے بارے میں کہی گئی ہے وہ یہ کہ ایسے علم کا پڑھایا جانا بھی ضروری ہے جو جدید دنیا کے تقاضوں سے مطابقت رکھتی ہو۔ ضیاء الحق کے زمانے میں 1979 میں جو اصلاحات کی گئیں ان میں ریاست کی جانب سے مدرسوں کو مالی امداد فراہم کرنا، اور ان کی اسناد کو منظور کرنا تھا۔ لیکن اس سے زیادہ ریاست کو مدرسوں کے معاملات میں دخل دینے کا اختیار نہیں ملا۔

پاکستان میں علماء نے ابتداء ہی سے اس بات کی سخت مخالفت کی کہ ریاست ان کے انتظامات اور معاملات میں دخل دے۔ افغانستان میں طالبان کی حکومت کے قیام اور مذہبی انتہا پسندی اور تشدد کے بعد، جب مدرسوں کے نصاب کے بارے میں سوالات اٹھائے گئے تو امریکہ اور مغربی ممالک نے اس پر زور دیا کہ مدرسوں کے نصاب کو تبدیل کیا جائے، کیونکہ یہ مدرسہ مذہبی انتہاپسندی کو پیدا کرتے ہیں، چنانچہ طالبان کی حکومت کے خاتمہ کے بعد مدرسوں کے نظام پر کڑی تنقید کی جارہی ہے کہ ان کے نصاب میں تبدیلی کی جائے، لیکن

علماء کو اس بات کا پورا احساس ہے کہ اگر غیر مذہبی علوم کو نصاب کا حصہ بنایا گیا تو اس سے ان کی اتھارٹی کم ہو گی اور مدرسہ کی مذہبی اہمیت ختم ہو جائے گی۔ مصر اور سعودی عربیہ کہ جہاں ریاست نے مدرسوں کو اپنے تسلط میں لے رکھا ہے، وہاں وہ ریاست کی پالیسیوں کے تحت چلتے ہیں، الازہر کے شیخ جس طرح حکومت چاہے اس کی مرضی کے مطابق فتویٰ دے دیتے ہیں، سعودی عربیہ میں علماء شاہی خاندان کے مقابلہ میں تھوڑی بہت خودمختاری قائم رکھے ہوئے ہیں، لیکن وہ ریاست کی پالیسی کے خلاف کوئی اقدام نہیں اٹھاتے ہیں۔

ان مثالوں کو مدنظر رکھتے ہوئے پاکستان کے علماء مدرسوں میں ریاست کی مداخلت کے سخت خلاف ہیں۔ لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان کی یہ مخالفت کس حد تک جائے گی؟

علماء کے درمیان ایک اہم سوال یہ رہا ہے کہ کیا انہیں صرف مذہبی علم کے مطالعہ، اس کی تعلیمات پھیلانے میں مشغول رہنا چاہئے یا انہیں سیاست میں حصہ لے کر اقتدار کے حصول کی جدوجہد کرنی چاہئے؟ جماعت اسلامی میں اس مسئلہ پر بحث ہوئی تھی جس کے نتیجہ میں امین احسن اصلاحی نے جماعت سے اس لئے علیحدگی اختیار کر لی تھی کہ وہ سیاست میں حصہ لینے کے حق میں تھی۔ لہٰذا اس وقت تبلیغی جماعت ان مذہبی جماعتوں میں سے ایک ہے کہ جو سیاست سے دور رہ کر معاشرہ کی ذہنی تربیت کرنا چاہتی ہے۔ جماعت اسلامی، جمعیت علماء اسلام اور کئی اور دوسری جماعتیں سیاست میں بھرپور حصہ لے رہی ہیں۔ ان کا موقف یہ ہے کہ ریاست پر کنٹرول کرنے کے بعد ہی شریعت کا نفاذ ہو سکتا ہے یعنی اپروچ کا فرق ہے: ایک وہ جماعتیں جو نیچے سے معاشرہ کو مذہبی بنانا چاہتی ہیں، اور دوسری وہ جو کہ اوپر سے طاقت اور جبر کے ذریعہ، جیسا کہ طالبان نے افغانستان میں کیا تھا، یا سرحد میں اس وقت ایم ایم اے، (مجلس متحدہ عمل) کر رہی ہے۔

جن علماء نے سیاست میں حصہ لیا، وہ سیاست میں اس قدر معروف ہوئے کہ انہوں

نے مذہب اس کی تحقیق یا تعلیم پر توجہ نہیں دی۔ اس لئے بڑی بڑی مذہبی جماعتوں میں اس وقت کوئی عالم دین نہیں ہے۔ بلکہ یہ علماء ایسے سیاستداں ہیں کہ جو مذہب کو اپنے مقاصد کے لئے استعمال کر رہے ہیں۔

پاکستان میں اس وقت مذہبی ماحول میں تبدیلی آئی کہ جب ضیاء الحق نے اسلامائزیشن کا عمل شروع کیا۔ اس سے یہ سوال پیدا ہوا کہ اگر ریاست کو اسلامی بنایا جائے تو اس کا ماڈل کون سے فرقہ کی تعلیمات پر ہوگا؟ اگر پاکستان میں سنی فرقہ کے ماننے والوں کی تعداد زیادہ ہے تو شیعہ فرقہ کو اس میں کیا جگہ دی جائے گی؟ پھر سنیوں میں کئی فرقے ہیں، ان میں سے کس کو ترجیح دی جائے گی؟

اسی وجہ سے جب ضیاء کی حکومت میں زکوٰۃ کا نفاذ ہوا تو 1980 میں اس کے خلاف شیعوں نے اسلام آباد میں ایک زبردست مظاہرہ کیا جس سے حکومت نے انہیں اس سے مستثنٰی قرار دیدیا۔ اس کے بعد شیعوں نے اپنے مذہبی حقوق کے تحفظ کے لئے تحریک فقہ جعفریہ قائم کی۔ اس کے ردعمل میں 1985 میں سپاہ صحابہ کا قیام عمل میں آیا تاکہ سنیوں کی بالادستی کے لئے جدوجہد کی جائے۔ فرقہ واریت کی اس فضا میں دونوں طرف سے ایک دوسرے کے خلاف بے تحاشہ مواد شائع ہوا، جس نے نفرت و انتہاپسندی کو پھیلانے میں مدد دی۔ دونوں فرقوں نے اپنی مقبولیت کے لئے تہواروں کو منانا، اور مذہبی رسومات کا انعقاد کرنا شروع کیا، جس کی وجہ سے لوگوں میں شیعہ سنی شناخت گہری ہوئی۔ اس انتہاپسندی کے نتیجہ میں دونوں جانب سے قتل و غارت گری کی ابتداء ہوئی جو کہ آج بھی کسی نہ کسی شکل میں جاری ہے۔

اکیسویں صدی میں علماء کا کیا رول ہونا چاہئے، اس موضوع پر مولانا وحیدالدین خاں کا مضمون بڑا اہم ہے جس کا عنوان ہے "علماء کا راہنما کردار" اس میں انہوں نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ طاقت کا کیا تصور ہونا چاہئے، اور اسے کس انداز سے حاصل کرنا چاہئے۔ ان کی

دلیل ہے کہ موجودہ دور میں طاقت کا تصور بدل گیا ہے، اور اب اسے ذہنی اور ٹیکنالوجی کی صورت میں دیکھنا چاہئے، کیونکہ یہی وہ عناصر ہیں کہ جن کی مدد سے مغربی دنیا نے اپنی بالادستی کو قائم کیا ہے۔ اس کے برعکس علماء اب تک سیاست کو طاقت کے حصول کا ذریعہ سمجھتے ہیں، اور ان تبدیلیوں سے بے خبر ہیں کہ جو دنیا میں ہو چکی ہیں یا ہو رہی ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ علماء کو ہر طرف ناانصافی، سازش اور تباہی نظر آرہی ہے۔

اس صورت حال میں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اسلام کو کس حیثیت میں اپنا کردار ادا کرنا چاہئے؟ کیا علماء کو چاہئے کہ وہ قرآن و سنت کی جدید حالات کے تحت تعبیر و تفسیر کریں تاکہ جدید تقاضوں کے ساتھ اسلام کی تعلیمات کو ہم آہنگ کیا جا سکے؟ اور یا قدیم مذہبی روایات جو کہ ماضی میں معاشرے کی راہنمائی کرتی رہی ہیں، انہیں کو برقرار رکھتے ہوئے، جدید حالات کو ان کی روشنی میں دیکھنا چاہئے؟ یہ وہ سوالات ہیں کہ جو آج علماء کو درپیش ہیں۔



مشترک قدریں اوران کے دشمن

برصغیر ہندوستان میں مذاہب اور مذہبی فرقوں کی ایک بڑی تعداد موجود ہے جومختلف عقائد اورنظریات رکھتے ہیں۔ لیکن اپنے تضادات اور اختلافات کے باوجود انہوں نے معاشرہ میں ہم آہنگی کو برقرار رکھا۔ یہ باہمی اشتراک اس وقت ٹوٹا اوراس میں دراڑیں پڑنا شروع ہوئیں کہ جب موجودہ عہد میں جمہوری اداروں اور روایات نے اقتدار کے لئے اکثریت اور تعداد کی اہمیت کو قائم کیا۔اس کے بعد سے یہ کوششیں شروع ہوگئی کہ ہر مذہب کے ماننے والوں کواتحاد کی شکل میں لایا جائے تاکہ وہ سیاسی اقتدار کے حصول میں کامیاب ہوں۔ چونکہ ہندوستان میں ہندومت کے ماننے والوں کی اکثریت ہے، اس لئے مذہب کو سیاسی اقتدار کے حصول کے لئے، اسے اسلام اور عیسائیت کی مانند ایک متحد اور مضبوط مذہب بنانے کی تحریک شروع ہوئی، جیسا کہ حقیقت میں ہندو مذہب کی یہ شکل نہیں تھی، اور اس کے ہزار ہا دیوی و دیوتا اپنی رواداری کی وجہ سے معاشرہ میں مشترک کلچر کو برقرار رکھے ہوئے تھے۔

ہندوستان کی تاریخ میں مذہبی تضادات کو دور کرنے، ہندومت میں برہمنوں کی اجارہ داری کو چیلنج کرنے اور اسلام میں علماء کی شریعت کی پابندیوں کی سختی کی مخالفت میں کئی تحریکیں ابھریں۔ان میں خصوصیت سے تیرہویں صدی میں ابھرنے والی بھگتی قابل ذکر ہے۔ یہ نچلے اور کچلے طبقوں کی آواز تھی کہ جو مذہب کے اجارہ داروں کے خلاف تھی اور عوام کو محبت اور ہم آہنگی کے رشتہ میں ملانا چاہتی تھی۔

دوسری تحریک جس نے مذہب کی شدت کو کم کرنے کی کوشش کی وہ صوفیاء کی تھی کہ جو وحدت الوجود کے پرچاری تھے اور کافر و مومن کی تفریق کو ختم کرنا چاہتے تھے۔ اکبر شاید اس لحاظ سے دنیا کا پہلا بادشاہ تھا کہ جس نے ''بین المذاہب ڈائیلاگ'' کی بنیاد ڈالی۔ 1500 میں اس نے فتح پور سیکری میں عبادت خانہ قائم کیا اور اس میں ہر مذہب کے علماء کو بلایا تا کہ ان سے مذاہب کے بارے میں معلومات حاصل کر سکے۔ اس کی تحقیق و جستجو کے نتیجہ میں بالآخر اس نے صلح کل کی پالیسی کو اختیار کرتے ہوئے ہر مذہب کے ماننے والوں کو مساوی درجہ و مقام دیا۔

ان تحریکوں کے علاوہ مشترک کلچر اور مذہبی ہم آہنگی کو پیدا کرنے میں بڑا حصہ مسلمان صوفیاء، پیروں، قلندروں اور مجذوبوں کی درگاہوں، عیسائیوں و ہندوؤں کے مقدس مقامات، مندر، سادھی، اور چرچ کا حصہ ہے جو لوگوں کی عقیدت کا مرکز بن گئے اور جہاں ان کے پیروکار اور ماننے والے مذہب و عقیدہ سے بالاتر ہو کر اپنی مرادیں پوری کرنے کے خاطر یہاں حاضر ہوتے ہیں۔

اس موضوع پر یوگندر سنگھ نے ''مقدس مقامات'' کے عنوان سے ایک کتاب لکھی ہے:

Sacred Spaces (Penguin: India, 2003)

جس میں جنوبی ہندوستان، آندھرا پردیش، مدھیا پردیش اور جموں و کشمیر کے ان مقدس مقامات کا دورہ کرنے کے بعد کہ جہاں ہر مذاہب کے لوگ جاتے ہیں اور ان مقامات کے تقدس کو باہمی طور پر تسلیم کرتے ہوئے، انہیں برقرار رکھتے ہیں۔ ساتھ ہی میں اس نے ان تبدیلیوں کا بھی ذکر کیا ہے کہ جو ہندوستان کی موجودہ سیاسی صورت حال میں ہو رہی ہیں، اور جو مشترک کلچر کی جگہ علیحدگی کو فروغ دے رہی ہیں۔

یوگندر سنگھ نے اس بات کی جانب اشارہ کیا ہے کہ ہندوستان میں برہمن مت کی جڑیں بہت گہری اور مضبوط ہو رہی ہیں، اور اس میں اس قدر لچک ہے کہ وہ دوسرے

مذاہب اور عقیدوں کو اپنے اندر سمو کر اور ضم کر کے ان کی شناخت کو ختم کر دیتا ہے۔ اس کی مثال بدھ مت ہے کہ جس کی عدم تشدد اور سبزی خوری کی روایات کو اپنا کر اور گوتم بدھ کو وشنو کا اوتار بنا کر اس کو ہندوستان سے ختم کر دیا۔

برہمن مت کے اس گہرے اثر کی وجہ سے دوسرے مذاہب کے لوگوں کے لئے اپنے مذہب کی تبلیغ کرنا مشکل کام تھا۔ اس لئے اس کا ایک حل یہ نکالا گیا کہ نئے مذہب کی تبلیغ کرنے والے اپنے مذہب کو برہمن مت کی اصطلاحات اور روایات میں پیش کرتے تھے، اس کی ایک مثال اسماعیلی داعیوں کی ہے کہ جنہوں نے اپنے نام بھی ہندوانہ رکھے اور اپنے عقیدے کی تبلیغ برہمن مت کے دائرہ میں رہتے ہوئے کی تا کہ ہندوستانی معاشرہ اسے بہتر طور پر سمجھ سکیں۔

یوگندر سنگھ نے اس کی دوسری مثال کیتھولک فرقے کی تبلیغ کے سلسلہ میں دی ہے کہ جب ابتدائی عیسائی مبلغین لوگوں کو جنوبی ہندوستان میں عیسائی بنانے میں ناکام ہو گئے تو 1605 میں روبرٹو ڈانوبیلی (Roberto de Nobili) ہندوستان آیا اور خود کو برہمن کے طور پر پیش کرتے ہوئے عیسائیت کی تبلیغ کی۔ اس سلسلہ میں اس نے ہندو معاشرہ میں ذات پات کے فرق کو برقرار رکھا اور اعلیٰ ذات کے لوگوں کو عیسائی بنا کر ان کے رابطوں کو نچلی ذات سے کاٹ دیا، لہٰذا عیسائی معاشرہ میں بھی اعلیٰ ذات کے اور نچلی ذات کے لوگ تھے۔ اس نے جنوبی ہندوستان میں عیسائیت کو ہندو لبادے میں پیش کیا۔

ہندوستان میں صوفی، قلندر اور سنیاسی لوگوں کا احترام کیا جاتا ہے اور یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ان لوگوں کے پاس روحانی طاقت اور اثر ہے کہ جس کی وجہ سے ان کی دعائیں قبول ہوتی ہیں۔ چونکہ یہ لوگ مال و دولت اور جائیداد کے بغیر ہوتے ہیں اور ان کی زندگی کی ضروریات بھی کم ہوتی ہیں، اس لئے یہ کسی پر زیادہ انحصار نہیں کرتے ہیں، ان کے حلیہ، عادات واطوار، اور بے اعتنائی کے سبب لوگ نہ صرف ان کا احترام کرتے ہیں، بلکہ ان سے

ڈرتے بھی ہیں۔

ان کے مرنے کے بعد ان کی درگاہ، یا سادھی یا یادگار عقیدت کا مرکز بن جاتی ہے۔ اور لوگ یہاں منتیں مانگنے آتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک ایسے معاشرہ میں کہ جہاں غربت وافلاس ہو، علاج و معالجہ کی سہولتیں نہ ہوں، زندگی میں عدم تحفظ ہو، وہاں یہ ''مقدس مقامات'' اس لئے لوگوں کا مرکز بن جاتے ہیں کہ لوگ یہاں آ کر اولاد کی خواہش کرتے ہیں۔ بیماریوں سے شفایابی کی دعا کرتے ہیں، بزنس مین کامیابی کے متوقع ہوتے ہیں، آپس کے جھگڑوں اور تنازعات کا حل چاہتے ہیں۔ لوگوں کی امیدیں پوری ہوں یا نہ ہوں، مگر ان مقدس لوگوں کے معجزات کی شہرت اس قدر پھیل جاتی ہے کہ لوگوں کا اعتقاد گہرا ہو جاتا ہے۔ چونکہ یہ خواہشات اکثر دنیاوی معاملات سے تعلق رکھتی ہیں، اس لئے یہاں مذہب اور عقیدہ ان کی راہ میں حائل نہیں ہوتا ہے۔ مثلاً جنوبی ہندوستان میں ''لیڈی آف ویلان کانی (Lady of Vailan Kanni) کے چرچ میں اس کے بت کی زیارت کرتے ہوئے ایک زائر نے کہا کہ ''اگر میرے پیر کا علاج یہاں ہو جاتا ہے، تو میرا اس سے مطلب ہے۔ کوئی ہوش مند فرد ڈاکٹر کے پاس بطور علاج جاتے ہوئے یہ نہیں دیکھتا ہے کہ اس کا مذہب کیا ہے؟ اس لئے اس میں کیا برائی ہے کہ اگر کوئی مسلمان کسی مقدس عیسائی مقام پر بغرض علاج آ جائے۔''

لہٰذا ہر مذہب کے زائرین کے لئے اولین مقصد یہ ہوتا ہے کہ ان کی مرادیں پوری ہو جائیں، انہیں اس سے غرض نہیں ہوتی ہے کہ یہ مقدس مقام کس مذہب سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ وہ احساس اور مفادات ہیں کہ جو لوگوں کو ان جگہوں پر باہم ملاتے ہیں۔

یوگندر سنگھ نے خاص طور سے ہندوستان میں ان بکھری ہوئی درگاہوں کے بارے میں لکھا ہے کہ جو چھوٹے شہروں اور قصبوں میں واقع ہیں، جو اب تک وہاں کے لوگوں کی ضروریات کو پورا کر رہی تھیں۔ خاص طور سے مسلمان پیروں اور صوفیاء کی درگاہیں۔ مگر

موجودہ حالات میں کہ جب ہندو انتہاء پسند ابھر رہے ہیں، اور بی۔ جے۔ پی، مہا سبھا، اور آر ایس ایس، کے زیر اثر ہندومت کے اقتدار کو قائم کر کے یہ کوشش کی جارہی ہے کہ ہندوستان سے اشتراک کی روایات کو ختم کر دیا جائے اور اس کی جگہ علیحدگی اور خالص ہندو عقائد کو فروغ دیا جائے۔ جہاں سیاست میں یہ ہو رہا ہے وہاں مذہب بھی اس کے اثر سے آزاد نہیں ہے۔ اس کے نتیجے میں مسلمان پیروں اور صوفیاؤں کی درگاہوں کو اب ہندو بنانے کا عمل شروع ہو گیا ہے۔ اس عمل میں ان بزرگوں کی تاریخ کو بھی بدلا جارہا ہے، انہیں مسلمان خاندان کی تاریخ سے نکال کر ہندو خاندان کا بتایا جارہا ہے، ان کے مزاروں کو جو درگاہ کی شکل میں تھے، اب انہیں مندر کی شکل میں تبدیل کیا جارہا ہے، ان کی قبروں پر ان کے بت رکھ دیئے گئے ہیں، اور کوشش کی جارہی ہے کہ ان کی زیارت کے لئے اب صرف ہندو آئیں۔ دوسرے مذاہب والوں کو یہاں مرادیں مانگنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں جنوبی ہندوستان میں بابا بدھن کی درگاہ قابل ذکر ہے جسے 1990 میں بی۔ جے۔ پی نے ہتھیا لیا ہے۔ اور بقول یوگندر سنگھ کہ، اس قسم کی کوششیں اب ہن چی (Hunchi) ہداگل (Hadagil) جیرولی (Jiroli) اور ہاگلی (Hagli) کے گاؤں میں ہو رہی ہیں۔ یہاں کی درگاہیں اب لنگایت فرقہ کے پجاریوں کے قبضہ میں ہیں ان کو مسمار کر کے وہاں اب مندر تعمیر ہو رہے ہیں۔

یہی صورت حال شردی کے سائیں بابا کی ہے، جن کی وفات 1990 میں ہوئی تھی، جنہیں مسلمان سے برہمن بنا دیا گیا اور ان کا مزار اب "سادھی مندر" کی شکل اختیار کر گیا ہے کہ جہاں ان کے مزار پر ان کا بت رکھا ہوا ہے۔

مدھیہ پردیش میں، امام مہدی بدھن پنا کے اوتار جن کے ماننے والے پنامی فرقہ سے تعلق رکھتے ہیں، اگرچہ ان کا تعلق بھکتی روایات سے تھا، مگر انہیں ابھی 1930 کی دہائی میں کہ جو فرقہ واریت کا زمانہ تھا، اب ہندو بنا لیا گیا ہے۔

راجستھان میں گوگا میدھی جو کہ اب تک گوگا پیر تھے مگر 1950 کے بعد انہیں گوگا ویر بنا کر ان کی اسلامی شناخت کو مٹا دیا۔ یہ تبدیلیاں مرکزی مقامات سے دور گاؤں دیہاتوں اور قصبوں میں ہو رہی ہیں، اب تک وہ مقدس مقامات کہ جو لوگوں کو آپس میں ملاتے تھے، اب یہ مقامات ایک ہی مذہب کے ماننے والوں کے لئے مخصوص ہو رہے ہیں۔ یہ ایک افسوس ناک صورت حال ہے کہ وہ صوفی اور بزرگ کہ جو بھگتی اور وحدت الوجود کے زیر اثر مذہب و فرقہ و ذات پات سے بالاتر ہو کر لوگوں کو آپس میں جوڑنے کا کام کرتے تھے وہ اب ہندوستانی معاشرہ کو علیحدہ علیحدہ خانوں میں بانٹ رہے ہیں، اب اشتراک سے زیادہ علیحدگی پر زور ہے۔

کشمیر میں صوفیاء کی درگاہوں کا ذکر کرتے ہوئے، یوگندر سنگھ نے موجودہ حالات میں تبدیل ہوتے ہوئے ذہن کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جب سے علیحدگی کی تحریک اٹھی ہے اور ہندوستانی فوج نے اس تحریک کو کچلنے کی کوشش کی ہے، کشمیر میں درگاہوں کے اثرات کم ہوئے ہیں، ان حالات میں لوگ مشترک کلچر، اور مشترک روایات اور صوفیاء کے محبت کے پیغام کو حالات سے مطابقت نہیں پاتے ہیں۔ مزید وہابی خیالات اور احیاء پرستی کے جذبات نے بھی صوفیاء کی عقیدت کو کم کر دیا ہے، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اب معاشرہ میں ان کی ضرورت باقی نہیں رہی ہے۔

اب مشترک کلچر کی جگہ ہر عقیدہ و مذہب کے لوگ علیحدگی، اور دوسرے مذاہب سے لاتعلقی کا اظہار کرتے ہیں۔ اگرچہ ہندوستان کے ہر مذہب نے ایک دوسرے سے اثرات کو قبول کیا ہے، مگر اس کے باوجود ان کے مذہبی تعصبات کو پوری طرح سے ختم نہیں کیا جا چکا ہے، مثلاً جب یوگندر سنگھ گردوارے میں ان تصاویر کو دیکھتا ہے کہ جن میں سکھوں پر مسلمانوں کے مظالم کو دکھایا گیا ہے تو وہ اپنے سکھ دوست سے یہ سوال کرتا ہے کہ "برادر، ذرا یہ تو بتاؤ کہ آخر یہاں گرونانک کی کوئی بھی تصویر کیوں نہیں ہے؟ اور آخر یہاں گرونانک

کے مسلمان مرید مردانہ کو کیوں نہیں دکھایا گیا ہے؟ اور یہاں سے آخر کیوں میاں میر غائب ہیں کہ جن سے سکھوں کے چھٹے گرو ارجن دیو نے گولڈن ٹمپل کی بنیاد رکھوائی تھی؟ اور بابا فرید کہاں ہیں کہ جن کی شاعری گرنتھ صاحب میں شامل ہے؟ کیا یہ سب سکھ روایات کا حصہ نہیں ہیں؟

کتاب کو پڑھنے کے بعد میں اداس ہو گیا۔ ہندوستان کی تاریخ میں جن لوگوں نے لوگوں کو ملانے کی کوشش کی، ذات پات سے آزاد کر دیا، لوگوں کی مراد کو پورا کیا۔ ان میں بغاوت کے جذبات کو ابھارا، اور زندگی کے مسائل اور مشکلات سے مقابلہ کرنے کا حوصلہ دیا۔ اب یہ ان لوگوں کو تاریخ سے نکال کر، ایک ایسی تاریخ کا حصہ بنایا جا رہا ہے کہ جس میں تعصب و نفرت، دشمنی، عداوت، اور فرقہ واریت ہے۔ قرون وسطی کا زمانہ کہ جب بادشاہت تھی، اور جمہوری ادارے اور روایات نہیں تھیں، وہاں ایسی تحریکیں ابھریں کہ جنھوں نے مذہبی تعصبات سے بالاتر ہو کر لوگوں کو آپس میں ملایا۔ اب جمہوریت ان روایات کو توڑ رہی ہے، اور لوگوں کو علیحدہ علیحدہ خانوں میں بانٹ رہی ہے۔ یہ وہ احساسات ہیں کہ جو امید کے بجائے مایوسی اور روشنی کے بجائے تاریکی میں لے جاتے ہیں۔



تقسیم ہند: مختلف نقطہائے نظر

تقسیم ہند (1947) ہندوستان کی تاریخ کا ایک ایسا واقعہ ہے کہ جس کے سیاسی، ثقافتی اور سماجی پہلو ہیں۔ اب تک اس موضوع پر زیادہ تر کام سیاسی نقطۂ نظر سے کیا گیا ہے۔ لہٰذا اس مقصد کے تحت مورخوں نے سرکاری دستاویزات، سیاسی جماعتوں کے ریکارڈز، اخباروں کی خبریں، لیڈروں کے بیانات اور ان کے درمیان ہونے والی باہمی گفت و شنید اور کانفرنسوں کی روشنی میں کتابیں لکھی ہیں۔ ان تحریروں کی اپنی جگہ اہمیت ہے کیونکہ سیاسی فیصلے اوپر سے ہوتے ہیں اور پھر وہ لوگوں پر ان کی مرضی کے خلاف مسلط کر دیئے جاتے ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ تقسیم ہند کا تعلق صرف سیاست سے نہیں تھا، اس کی وجہ سے لوگوں کی زندگیوں پر گہرے اثرات پڑے، اس کا اندازہ ان چند یادداشتوں یا لوگوں کی سوانح حیات سے ہو جاتا ہے کہ جس میں تقسیم کا ذکر ہے۔ اگرچہ اب کچھ مورخوں نے اس موضوع کو سیاست سے علیحدہ ہٹ کر بھی دیکھنا شروع کیا ہے، مگر ابھی تک اس کے اور دوسرے پہلو تشنہ ہیں۔ ہمارے سامنے اس کے دو پہلو بہت زیادہ وضاحت کے ساتھ سامنے آتے ہیں۔ ایک تو تشدد جس نے لوگوں کی زندگیوں کو تباہ و برباد کیا، دوسرا ہجرت جس نے لوگوں کی جڑوں کو نکال پھینکا اور انہیں بے گھر بنا کر اجنبی بنا دیا۔

تقسیم ہند کی تاریخ نویسی کے سلسلہ میں یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس واقعہ کے بارے میں نسل در نسل نقطۂ نظر بدلتا رہا ہے۔ وہ نسل کہ جس نے اس تقسیم کا مشاہدہ کیا، یا اس عمل سے گزری، اس کی رائے اس کے بارے میں اور ہے، اس کے مقابلہ میں

آنے والی نسلیں کہ جنہوں نے اس واقعہ کے بارے میں سنا ہے یا پڑھا ہے وہ اس کو کسی اور ہی نظر سے دیکھتے ہیں۔ اس کے علاوہ طبقاتی تعلق سے بھی اس واقعہ کو دیکھا گیا ہے، بیورو کریٹس، سیاستدان اور تاجر، جب کہ عام لوگوں کو چونکہ ایسے تجربات تحریر میں لانے کا موقع نہیں ملتا ہے اس لئے ان کی رائے ہمیشہ چھپ جاتی ہے۔ اگر چہ اس بات کی کوشش بھی ہوتی ہے کہ عام لوگوں سے بات چیت کر کے اور ان سے انٹرویو لے کر ان کے تاثرات کو تاریخ کا حصہ بنایا جائے، لیکن ایسی کوششیں بہت کم ہوتی ہیں۔

تقسیم کے موضوع پر اگر چہ اب بہت لٹریچر شائع ہو چکا ہے، مگر یہاں پر چار کتابوں کے بارے میں ذکر ہے کہ جن کے مصنفوں نے اسے بحیثیت مجموعی نہیں بلکہ ٹکڑے کر کے دیکھا ہے۔ ان میں پہلی کتاب ڈیوڈ پیج (David Page) کی "*Prelude to Partition*" ہے۔ اس کتاب میں خاص طور سے 1920ء کی دہائی میں ہونے والے واقعات پر خاص توجہ دی گئی ہے۔

ڈیوڈ پیج نے اس سوال کا جواب ڈھونڈنے کی کوشش کی ہے کہ آخر کیا وجہ تھی کہ ہندو اور مسلمان جو صدیوں سے ایک ساتھ پر امن رہ رہے تھے، وہ ایک دوسرے کے دشمن ہو گئے، اور ان اختلافات اور نفرتوں نے فرقہ واریت کو پیدا کیا۔ ان وجوہات کی ابتداء وہ ان اصلاحات سے کرتا ہے کہ جو برطانوی حکومت نے ہندوستان میں شروع کی تھیں۔ مثلاً 1880ء میں جب لوکل سلف ڈسٹرکٹ لیول اور میونسپلٹی کے انتخابات شروع ہوئے، تو اس نے تعداد کی اہمیت ہندو اور مسلمان دونوں پر واضح کر دی کہ جس کمیونٹی کی تعداد زیادہ ہو گی وہ الیکشن میں جیتے گی۔ 1909ء کی اصلاحات کا تعلق صوبائی الیکشن سے تھا، اس کا ایک اثر تو یہ ہوا کہ لوگوں کے لئے قومی مسائل سے زیادہ مقامی مسائل کی اہمیت ہو گئی۔ جب 1919ء میں صوبوں میں انتخابات کرا کے وہاں ہندوستانی وزراء کو کچھ اختیارات دیئے گئے تو اب سیاست کی حیثیت صوبائی ہو گئی۔ جب 1935ء کے ایکٹ میں سندھ کو بمبئی

سے علیحدہ کہا گیا، تو اس نے صوبائی سیاست کی اہمیت کو اور بڑھا دیا۔

اس کا نتیجہ کیا ہوا۔ برطانوی حکومت کا اس کے ذریعہ سے یہ مقصد تھا کہ قومی جماعتوں کو اور خاص طور سے کانگرس کو توڑا جائے۔ کیونکہ ان اصلاحات نے صوبائی لیڈروں کو پیدا کیا اور ان کی اہمیت کو بڑھایا جب کہ قومی لیڈروں کی اہمیت کم ہوئی۔ اس کی وجہ سے شمالی ہندوستان میں پرانے مسلمان خاندانوں کا جو اثر و رسوخ تھا اور ان کی لیڈر شپ قائم تھی، وہ اس عمل سے ٹوٹ گئی، لہٰذا اپنی لیڈر شپ کے کھو جانے اور اثر و رسوخ کے ختم ہونے کا ڈر ان میں بیٹھ گیا، اس وجہ سے انہوں نے اپنی قیادت کے استحکام کے لئے مذہب اور زبان کا استعمال کیا تاکہ ان علامتوں کے ذریعے عام مسلمانوں کو اکٹھا کر سکیں اور اپنی لیڈر شپ کو قائم رکھ سکیں۔

لیکن اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جب 1937ء کے الیکشن میں کانگرس کو کامیابی ہوئی، اور اس نے صوبوں میں اپنی حکومت قائم کر لی تو اس نے کانگرس کی پوزیشن کو طاقتور بنا دیا۔ مسلم لیگ نے بھی صوبائی علاقوں کی اہمیت اور ان کے مسائل کو سمجھتے ہوئے کمزور مرکز اور با اختیار صوبوں کا مطالبہ کیا مسلم لیگ کو اس لئے اس وقت کامیابی ہوئی جب اس نے صوبوں کے مسائل کو قومی مسائل پر اہمیت دی اس لئے دیکھا جائے تو سیاست نے جو صوبائیت کی شکل اختیار کی، اس نے بالآخر ہندوستان کی تقسیم کی راہیں متعین کیں۔

ڈیوڈ پیج نے اس پر بھی روشنی ڈالی ہے کہ برطانوی حکومت نے کن طریقوں کو اختیار کرتے ہوئے، ہندوستان کے امراء، زمینداروں اور با اثر افراد کو اپنے کنٹرول میں رکھا۔ مثلاً حکومت کی ملازمتیں اس پیریڈ میں ان امرا اور زمینداروں کے لڑکوں کو دی جاتی تھیں کہ جو حکومت کے وفادار تھے۔ 1896ء میں یو۔ پی میں 161 ڈپٹی کلکٹرز تھے، ان میں صرف 15 انٹر پاس تھے 9 کے پاس ڈگری تھی، باقی اس سے آزاد تھے۔ 225 تحصیلداروں میں 4 انٹر پاس تھے اور صرف ایک کے پاس ڈگری تھی۔ اعلیٰ عہدوں کے لئے نامزدگی ہوتی

تھی۔ قابلیت اور تعلیم کو وفاداریوں پر ترجیح نہیں دی جاتی تھی اس وجہ سے جب کانگرس کا 1885ء میں قیام عمل میں آیا تو اس میں یہ بے روزگار تعلیم یافتہ شامل ہو گئے، چونکہ بمبئی میں ان کی تعداد زیادہ تھی، اس لئے کانگرس کو ابتدائی دور میں بمبئی میں کامیابی ہوئی۔

لہٰذا ڈیوڈ پیج کے نتائج کے مطابق فرقہ واریت کی ابتدا اس لئے ہوئی کہ لوکل اور میونسپل الیکشن میں یو۔ پی کے مسلمانوں کو کم نشستیں مل رہی تھیں۔ 1913ء کے آگرہ میں ہونے والے مسلم لیگ کے سیشن میں جناح اور مظہر الحق جداگانہ انتخاب کے خلاف قرارداد پاس نہ کرا سکے کیونکہ ان لوگوں نے اس کی مخالفت کی کہ جو میونسپل الیکشن میں حصہ لیتے تھے۔

اس الیکشن نے اکثریت و اقلیت کی تفریق کو مذہبی بنیادوں پر پیدا کیا یہی وجہ تھی کہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں فسادات کی ابتدا ہوئی جس نے سیاست کے عمل کے بڑھنے کے ساتھ ساتھ شدت اختیار کر لی۔

(2)

تقسیم ہند پر دوسری کتاب انیتا اندر سنگھ کی ہے

(The Origin of the Partition of India) انیتا نے 1935ء سے 1947ء تک کے دورہ پر تبصرہ کیا ہے۔ اس کے تھیس کے مطابق جناح اس دور میں ہندوستانی مسلمانوں کے حقوق کی ضمانت چاہتے تھے جب کہ ہندو اور کانگرس کے راہنماؤں کا نقطہ نظر یہ تھا کہ اول انگریزی حکومت کے خاتمہ کی جدوجہد کی جائے۔ جب ملک آزاد ہو جائے تو اس وقت ان مسائل کو حل کر لیا جائے گا۔ اس کی رائے کے مطابق 1940ء تک پاکستان کا مطالبہ نہیں کیا گیا تھا۔ لیکن 1937ء سے 1939ء تک سیاست میں جو تبدیلیاں آئیں انہوں نے ہندو مسلمان اختلافات کو بڑھا دیا۔ ورنہ صورت حال یہ تھی کہ جناح سے زیادہ صوبائی لیڈرز طاقتور اور بااثر تھے، جیسے فضل حسین پنجاب میں، فضل الحق بنگال میں اور سندھ میں "آزاد مسلم پارٹی" کی قیادت مسلم لیگ سے زیادہ مقبول تھی۔ اس لئے 1937ء

تک فرقہ واریت نے ہندوستان کی سیاست میں اہم کردار ادا نہیں کیا تھا۔ اس عرصہ میں جو صوبائی الیکشن ہوئے ان میں بھی ہندو، مسلمان سوال نہیں اٹھایا گیا۔ صوبائی سیاست ان نفرتوں سے دور تھی۔ لیکن جب 1937ء میں کانگرس نے الیکشن میں کامیابی کے بعد وزارتیں بنائیں، تو اس وقت بھی جناح کانگرس سے سمجھوتہ کرنے پر تیار تھے، مگر نہرو کے مطابق ہندوستان میں صرف کانگرس اور برطانوی حکومت ہی دو جماعتیں ہیں، اس پر مزید یہ ہوا کہ جب کانگرس نے "مسلمانوں سے رابطہ" کی مہم شروع کی تو جناح نے اس پر ردعمل کا اظہار کیا کیونکہ اس مہم کا مقصد یہ تھا کہ مسلم لیگ کی قیادت کو کمزور کیا جائے۔ ان حالات میں جناح نے مسلم لیگ کی دوبارہ سے تنظیم کی، کانگرس اور اس کی وزارتوں کے خلاف مہم چلائی۔ لیکن 1939ء تک مسلم لیگ ہندوستان کے تمام مسلمانوں میں مقبول نہیں تھی، اور نہ ہی اس وقت تک مسلمانوں کو ایک "علیحدہ قوم" کی حیثیت سے پیش کیا گیا تھا۔ 1939ء میں جب کانگرس نے وزارتوں سے استعفیٰ دیا تو جناح نے اس موقع کو پوری طرح سے استعمال کیا اور "یوم نجات" بنا کر مسلم لیگ کے لئے راہ ہموار کی۔ 1940ء میں لاہور ریزولوشن پاس ہوا۔ لیکن یہ ریزولوشن صوبائی مسلم سیاستدانوں اور راہنماؤں میں مقبول نہیں تھا۔ فضل الحق جنہوں نے اس ریزولوشن کو پڑھا تھا وہ اس سے مطمئن نہیں تھے اور نہ ہی سکندر حیات اس کے حق میں تھے۔ اس لئے اس مرحلہ تک پاکستان کو جناح بطور ایک ہتھیار استعمال کرنا چاہتے تھے کہ جس کی بنیاد پر وہ ہندوستان میں مسلمانوں کے حقوق کا تحفظ حاصل کر سکیں۔ پاکستان کا مطالبہ اس وقت زور پکڑ گیا کہ جب 1945-46ء کے الیکشن میں مسلم لیگ کو کامیابی ہوگئی۔ مگر در حقیقت جناح جس پاکستان کے بارے میں سوچ رہے تھے، اس میں متحدہ پنجاب اور بنگال شامل تھے۔ ہندوستان کی جس طرح سے تقسیم ہوئی، وہ جناح کے منصوبے کے مطابق نہیں تھا اس لئے انہوں نے اسے "ٹوٹا ہوا اور دیمک زدہ" کہا۔

(3)

تقسیم ہند کے بارے میں تیسری کتاب برطانوی عہدیدار پینڈرل مون (Penderel Moon) کی "*Divide and Quit*" ہے۔مون بحیثیت آئی سی ایس افسر کے پنجاب میں رہا، آخر میں بہاولپور ریاست میں ملازمت کی۔ تقسیم سے قبل کے حالات کا مشاہدہ کیا۔اس کتاب میں اس نے ان حالات پر تبصرہ کیا ہے جو 1947ء سے پہلے پنجاب میں تھے۔خاص طور سے پنجاب کی تقسیم کے بارے میں اس کے خیالات اہمیت کے حامل ہیں۔اس نے بھی اس خیال کی تائید کی ہے کہ 1945ء تک جناح اور مسلم لیگ پنجاب میں بااثر نہیں تھے اور یہاں یونینسٹ پارٹی ایک طاقتور سیاسی جماعت تھی، لیکن 1946ء کے الیکشن نے مسلم لیگ کو ایک اہم جماعت بنا دیا جس کی وجہ سے جناح کی پوزیشن پنجاب میں اہم ہوگئی۔صوبوں میں اہمیت کے بعد ہی جناح ہندوستانی مسلمانوں کے واحد نمائندہ بن گئے۔ پنجاب میں 1946ء میں جو فرقہ وارانہ فسادات ہوئے اس میں سکھوں کو کافی نقصان ہوا۔ان فسادات نے سکھوں اور مسلمانوں کے درمیان اختلافات کو بڑھا دیا اس وجہ سے ان کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں رہا کہ وہ مذہبی بنیاد پر پنجاب کو تقسیم کرنے کا مطالبہ کریں۔مون نے اس بات کی بھرپور کوشش کی کہ وہ سکھوں (اکالیوں) اور مسلم لیگ کے درمیان کوئی معاہدہ کرادے، تاکہ پنجاب میں فسادات بھی نہ ہوں اور اس کی تقسیم بھی رک جائے۔لیکن اس مسئلہ پر جناح نے کوئی دلچسپی نہیں لی۔جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ پنجاب کی تقسیم لازمی ہوگئی۔اگرچہ اس قسم کا کوئی منصوبہ نہیں تھا کہ پنجاب سے ہندو و مسلمان ہجرت کر جائیں، مگر فسادات نے ہندوؤں کو مغربی پنجاب اور مسلمانوں کو مشرقی پنجاب سے ہجرت کرنے پر مجبور کر دیا جس کے نتیجہ میں قتل و غارت گری اور کثیر تعداد میں لوگوں کا بے گھر ہونا، ہوا۔

جناح اور گاندھی کی شخصیتوں پر تبصرہ کرتے ہوئے موّن نے لکھا ہے کہ جناح دراصل ایک قوم پرست اور سیکولر ذہن کا شخص تھا۔ وہ کانگرس میں اس وقت تک رہا کہ جب تک اس کے راہنماؤں میں گوکھلے جیسے آزاد ذہن کے لوگ تھے۔ لیکن جب گاندھی کے ہاتھوں میں اس کی قیادت آئی، اور گاندھی نے مذہب اور سیاست کو آپس میں ملایا، ہندو مذہب کی احیاء کی بات کی، ہندو عوام کو متوجہ کرنے کے لئے ہندو علامات کو استعمال کرنا شروع کیا، تو اس سے مایوس ہو کر جناح نے 1928ء میں کانگرس چھوڑ دی۔ مسلم لیگ میں شمولیت کے بعد اس نے پارٹی کو مقبول عام بنانے کی مہم شروع کی۔ جہاں تک پاکستان کا تعلق ہے یہ 1937ء سے 1942ء کے درمیان ابھرا۔ ورنہ اس سے پہلے علیحدگی کی بات نہیں تھی، بلکہ ہندوستان میں رہتے ہوئے مسلمانوں کے حقوق کے تحفظ کی جدوجہد تھی۔

موّن نے اس پر بھی اظہار خیال کیا ہے کہ کیا تقسیم کے بعد اس کی توقع ہے کہ کسی مرحلے پر یہ دونوں ملک ایک ہو جائیں گے؟ اس کا کہنا ہے کہ اس کے امکانات بہت کم ہیں، کیونکہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ دونوں ملکوں کی علیحدہ شناخت مضبوط اور مستحکم ہوتی چلی جائے گی، اور ثقافتی طور پر بھی دونوں معاشرے جدا ہوتے چلے جائیں گے۔ اس لئے ان کے اتحاد کے امکانات کم سے کم ہو جائیں گے۔

(4)

تقسیم پر چوتھی کتاب جی ڈی کھوسلہ کی *(Stern Reckoning)* ہے اس میں مصنف نے 47-1946ء میں ہونے والے فسادات جو کلکتہ، نواکھلی، بہار، پنجاب، سرحد اور سندھ میں ہوئے تھے ان کی تفصیل دی ہے۔ تقسیم ہند کا اہم پہلو تشدد، دہشت گردی اور فرقہ وارانہ فسادات ہیں۔ ان کے نتیجہ میں مذہبی بنیاد پر جو نفرت ہندوؤں، مسلمانوں اور سکھوں میں ہوئی اور صدیوں سے ساتھ رہنے والے ایک دوسرے کے خون کے پیاسے ہوئے، اس کی ایک اہم وجہ مذہبی شناخت کا ابھرنا، کہ جس میں مذہبی اور سیاسی جماعتوں

نے اپنے سیاسی مفادات کی خاطر حصہ لیا، لیکن اس کا المیہ یہ ہوا کہ عام لوگ ان نفرتوں کا شکار ہوئے۔

تقسیم کی اس پوری تاریخ سے ایک ہی نتیجہ نکلتا ہے کہ جب بھی سیاست اور مذہب کا آپس میں ملاپ ہوگا تو اس کے نتیجہ میں معاشرہ ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہوتا ہے اور یہ ایک مرحلہ پر تشدد کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اس لئے ہندوستان اور پاکستان دونوں کے لئے ضروری ہے کہ اپنی علیحدگی کو برقرار رکھتے ہوئے ایک دوسرے کے ساتھ مفاہمت اختیار کریں اور جنگ سے دور رہتے ہوئے امن کی طرف قدم بڑھائیں۔



تقسیم ہند

برصغیر کی تاریخ میں ہندوستان کی تقسیم اور اس کے نتیجہ میں پاکستان کا قیام ایک پیچیدہ، الجھا ہوا واقعہ ہے کیونکہ یہ نہ تو ایک کہانی ہے کہ جسے بیان کر دیا جائے، واقعات کو ترتیب دے دیا جائے اور اس سے نتیجہ اخذ کر لیا جائے۔ نہ ہی یہ کوئی ایک "سچ" ہے کہ جس پر یقین کر لیا جائے۔ ایک طرف تو تقسیم ہند کے نتیجہ میں فسادات کا شکار ہونے والے لوگ ہیں کہ جنہوں نے تشدد اور اذیت کو برداشت کیا، ان کے لئے تقسیم ہند ایک اور ہی صورت میں سامنے آتا ہے، وہ تقسیم کو تشدد، بے رحمی، اور انسانیت کی تذلیل کے پس منظر میں دیکھتے ہیں۔ دوسری جانب سرکاری نقطہ نظر ہے کہ جو تقسیم کو ہندو اور مسلمان تقسیم کی نگاہ سے دیکھتے ہوئے اسے انسانی مسئلہ کے بجائے سیاسی مسئلہ بنا دیتا ہے۔ اس لئے اس بات کی زیادہ ضرورت ہے کہ تقسیم کو ان لوگوں کی نظر سے دیکھا جائے کہ جو اس میں سے گزرے ہیں۔

تقسیم ہند کے نتیجہ میں ہونے والے تشدد کے بارے میں کافی لکھا جا چکا ہے۔ ہندوستان کی تاریخ نویسی میں صرف سرکاری نقطہ نظر ہی کو جگہ نہیں ملی ہے بلکہ اس کے مقابلہ میں ان لوگوں کی آوازوں کو بھی دکھایا گیا ہے جو اب تک خاموش تھیں۔ ان میں خاص طور سے عورتوں کے نقطہ نظر کو پیش کیا گیا ہے کہ جو فسادات میں سب سے زیادہ متاثر ہوئیں۔ پاکستان میں اس موضوع کو زیادہ نہیں چھیڑا گیا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ پاکستان کے ادیبوں نے اس پس منظر میں جو افسانے لکھے ہیں، وہ سرکاری تاریخ سے زیادہ موثر اور انسانیت کی آواز ہیں۔

اس موضوع پر حال ہی میں چھپنے والی کتاب گیاندر پانڈے کی ہے۔

(*Remembering Partition: Violence, Nationalism and Hsitory in India*)

تقسیم کے سلسلے میں پانڈے نے جو تھیسس پیش کیا ہے وہ یہ کہ کسی بھی واقعہ کی ''یادداشت'' کس طرح سے ذہن میں محفوظ رہتی ہے اور یہ ایک نسل سے دوسری نسل تک منتقل ہوتی ہے۔ اس کی بنیاد پر متھ تشکیل پاتی ہے اور اکثر یہ یادیں فرد کے لئے آسیب بھی بن جاتی ہیں کہ ان کو اپنے دماغ سے نکالنا چاہتا ہے مگر وہ بار بار اس کو واپس لے جاتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ اگر یادیں خوشگوار ہوں تو انسان کو ان میں سکون ملتا ہے، اور اگر یہ تکلیف دہ اور اذیت ناک ہوں تو انسان ان سے چھٹکارا پانے کا خواہش مند ہوتا ہے۔ مگر یہ یادیں زندہ رہتی ہیں، اور انہی سے تاریخ کی تشکیل بھی ہوتی ہے جب یہ تاریخ کا حصہ ہو جاتی ہیں تو اس میں دوسرے لوگ بھی شریک ہو جاتے ہیں۔

لیکن تاریخ کئی طرح کی ہوتی ہے، ایک سرکاری تاریخ کہ جو لوگوں کے دکھ اور درد کو اپنے سیاسی مقاصد کے لئے استعمال کرتی ہے، دوسری وہ تاریخ کہ جو سیاست سے بالاتر ہو کر انسانی جذبات کی عکاسی کرتی ہے۔ جب تقسیم ہند کی تاریخ لکھی جاتی ہے تو اس میں لوگوں کی یادیں بھی ہیں، دستاویزات بھی ہیں، اخبارات اور ان کی خبریں بھی ہیں، اگر ان سب کو ملا کر تاریخ لکھی جائے تو کوئی ایک واضح نقطہ نظر سامنے آتا ہے۔

گیاندر پانڈے نے اس کتاب میں اول تقسیم کے بارے میں بتایا ہے۔ یہ بات تو تاریخی طور پر واضح ہے کہ اب تک دنیا میں ملکوں کی تقسیم جہاں جہاں ہوئی ہے، اس میں جبر، تشدد اور طاقت کا استعمال رہا ہے۔ اسی وجہ سے تقسیم کے جو گھاؤ ہوتے ہیں ان کو صحت مند ہونے میں ایک طویل عرصہ لگتا ہے۔ ہندوستان کی تقسیم کے نتیجہ میں بھی ایسے ہی زخم ہیں کہ جواب تک برابر رس رہے ہیں۔ جب بھی تقسیم کی بات کی جاتی ہے تو اس کے ساتھ ہی تشدد بھی ابھر کر آتا ہے۔ جہاں اس تشدد نے افراد کو زخمی کیا، یا ان کو زندگیوں سے محروم کیا، یا

عورتوں کو بے آبرو کیا، وہیں اس تشدد کے نتیجہ میں یہ بھی ہوا کہ ہندوستان میں مسلمان، ہندو اور سکھ کمیونٹیز میں اتحاد پیدا ہوا۔ مثلاً اگر کلکتہ کے فسادات میں مسلمانوں کو قتل کیا گیا، تو اس سے پنجاب کے مسلمانوں میں اپنے ہم مذہبوں سے لگاؤ اور تعلق پیدا ہوا، اور انہوں نے انتقام میں ان ہندوؤں اور سکھوں کو مارا کہ جو ان کے ہمسایہ تھے اور جنہیں وہ جانتے تھے۔ یہی صورت حال ہندوؤں اور سکھوں کی ہوئی۔ تشدد کے ردعمل میں ہم مذہب بکھری ہوئی جماعتیں جذبات کی شدت میں ایک ہو گئیں، اور اس نے آگے چل کر ان میں مذہبی قوم پرستی کو پیدا کیا۔ یہ قوم پرستی کی وہ بنیاد ہے کہ جو اب تک باقی ہے۔ ہندوستان اپنے سیکولر دستور اور اعلانات کے باوجود قوم پرستی کی ان بنیادوں کو نہیں ڈھا سکا ہے۔

ان فسادات اور تشدد کے پس منظر میں ایک خاص بات اور جو سامنے آتی ہے وہ یہ کہ غنڈے اور بدمعاش لوگ بھی اپنی اپنی جماعتوں اور کمیونٹیز کے تحفظ میں اس قدر مصروف ہوئے کہ انہوں نے عورتوں کی حفاظت اور ان کی آبروؤں کو بچانے کے لئے جانیں دے دیں۔ ان میں یہ جذبہ تشدد کے نتیجہ میں پیدا ہوا اور یہ لوگ اچانک اپنی اپنی کمیونٹیز میں ہیرو بن گئے۔

ان فسادات کی کہانیاں ایک دم ختم نہیں ہوئیں، بلکہ یہ آج تک بار بار سنائی جاتی ہیں۔ چاہے وہ مسلمان ہوں، سکھ یا ہندو، وہ فخر سے بتاتے ہیں کہ کس طرح ان کی عورتوں نے عزت کی خاطر جان دے دی، مگر خود کو حوالہ کرنے سے انکار کر دیا۔ یہ المیہ، المیہ نہیں رہا، بلکہ کمیونٹی کے لئے باعث فخر ہو گیا کہ جس کی وجہ سے وہ سر اٹھا کر چلنے کے قابل ہو گئے۔

تقسیم سے پہلے اور فوراً بعد میں جو فسادات ہوئے، اس کا بھی تجزیہ کیا گیا ہے۔ ایک تجزیہ تو یہ ہے کہ فسادات کا پھیلاؤ اس لئے ہوا اور اس لئے اس پر کنٹرول نہیں کیا گیا کیونکہ اس وقت ریاست اور اس کے ادارے بے انتہا کمزور ہو چکے تھے۔ 1945ء اور 1947ء میں کلکتہ میں جو فسادات ہوئے، اس کی ایک وجہ تو قحط تھا کہ جس نے لوگوں کو شہر میں جمع کر

دیا تھا۔ بھوک اور افلاس جھگڑوں کی وجہ بنا، اس پر انتظامیہ نے صورت حال کو کنٹرول نہیں کیا۔

تشدد میں جو انسانی بربریت نظر آتی ہے، اگر صرف اسی کا ذکر کیا جائے تو انسان کا انسانیت سے ایمان اٹھ جاتا ہے، اس لئے جہاں وحشت و بربریت تھی، وہیں پر ایسے واقعات بھی ہیں کہ افراد نے اپنی جانوں پر کھیل کر لوگوں کی زندگیاں بچائیں۔ یہ واقعات تشدد کی آگ کو ذرا کم کر دیتے ہیں۔

گیاندر پانڈے اس کی جانب بھی اشارہ کرتا ہے کہ تقسیم 1947ء صرف سیاسی تقسیم ہی نہیں تھی بلکہ یہ سماجی تقسیم بھی تھی کہ جس نے خاندان کو ایک دوسرے سے جدا کر دیا، یہ تقسیم بھی تھی کہ جس نے جائیدادوں اور حکومت کے سرمایہ کو تقسیم کر دیا۔ لیکن صرف یہی نہیں، اس تقسیم نے کانگرس اور مسلم لیگ کے تضادات کو بھی ظاہر کیا، مثلاً کانگرس پارٹی مذہبی بنیادوں پر ہندوستان کو تقسیم نہیں کرانا چاہتی تھی، جب کہ یہ مسلم لیگ کا مطالبہ تھا، مگر جب بنگال اور پنجاب کا سوال آیا کہ انہیں متحد رہنا چاہئے یا تقسیم کرنا چاہئے تو دونوں پارٹیوں کا موقف بدل گیا۔ مسلم لیگ نہیں چاہتی تھی کہ ان دونوں صوبوں کی تقسیم مذہبی بنیادوں پر ہو، لیکن کانگرس کا مطالبہ تھا کہ انہیں ہندو۔۔۔ مسلم اکثریت کی بنیاد پر تقسیم کر دینا چاہئے۔ بنگال کے وہ قوم پرست کہ جو 1950ء کے تقسیم بنگال کے زبردست حامی تھے۔ اب یہی قوم پرست تقسیم کے حامی بن گئے۔

اس تقسیم کا ایک اور نتیجہ جو سامنے آیا وہ یہ کہ سکھ اس تقسیم کے فارمولے میں کچھ بھی حاصل نہیں کر سکے، ان کے مقدس مقامات مغربی پنجاب میں رہ گئے اور ہندوستان میں وہ بغیر کسی علیحدہ ریاست کے تنہا رہ گئے۔ یہی وہ احساس محرومی ہے کہ جس نے پنجاب کو علیحدہ صوبہ بنانے اور خالصتان کی تحریک کی شکل میں اپنا کردار ادا کیا۔

اگرچہ ہندوستان کی تقسیم کے بارے میں سوچا یہ گیا تھا کہ ہندو مسلمانوں کے آپس

کے تفرقے اور جھگڑے ختم ہو جائیں گے، مگر تقسیم کے بعد جو حالات ہوئے انہوں نے ثابت کیا کہ اس کے نتیجہ میں یہ رشتے اور زیادہ بگڑے ہیں۔ کیونکہ اس تقسیم کے نتیجہ میں یہ تو نہیں ہوا کہ تمام مسلمان پاکستان میں آباد ہو جائیں اور ہندوستان صرف ہندوؤں اور دوسرے مذاہب کا ملک بن کر رہ جائے۔ کیونکہ ہندوستان میں بسنے والوں میں سے کچھ ہی لوگ ہجرت کر کے گئے جب کہ اکثریت یہیں رہی۔ ان کے لئے یہ مسئلہ بنا کہ تقسیم سے پہلے جو ''دوقومی نظریہ'' اور مسلم تہذیب کی علیحدگی کی بات ہوتی تھی، ہندوستان میں رہنے والے مسلمانوں کو اس سے دستبردار ہونا پڑا اور یہ اعلان کرنا پڑا کہ وہ ہندوستانی ہیں، اس ملک کے وفادار ہیں، اور اس کے دفاع کے لئے اپنے خون کا آخری قطرہ تک بہانے کے لئے تیار ہیں۔ لیکن تقسیم نے جو ہندو مسلم تفریق کی تھی، اور پاکستان مسلمانوں کا ملک بنا تھا۔ اس نے ہندوستان میں رہنے والے مسلمانوں کو عذاب میں ڈال دیا۔ کیونکہ ایک تو ان سے یہ کہا جاتا تھا کہ تمہارا ملک بن گیا اب تم وہاں جاؤ۔ دوسرے یہ سمجھا جاتا تھا کہ درحقیقت ان کی ہمدردیاں پاکستان کے ساتھ ہیں، اور ہندوستان سے ان کی وفاداری مشکوک ہے۔ یہ صورت حال اس وقت اور بھی کشیدہ ہو جاتی تھی کہ جب دونوں ملکوں میں جنگ ہو رہی ہو، یا تناؤ ہو، اس صورت میں ہندوستانی مسلمانوں کو بار بار اپنی وفاداری کا اظہار کرنا پڑتا تھا۔ تقسیم کے نتیجہ میں جو یہ صورتحال پیدا ہوئی ہے وہ اب تک جاری ہے۔ اس طرح تقسیم کی ایک بڑی قیمت ہندوستانی مسلمانوں کو ادا کرنا پڑ رہی ہے۔

جب بھی ہندوستان میں فرقہ وارانہ فسادات ہوتے ہیں، تو پاکستان کے ذرائع اسے تقسیم کی حمایت میں پیش کرتے ہیں۔ جب کہ یہ دلیل بھی دی جاتی ہے کہ اگر تقسیم نہ ہوتی تو مسلمانوں کی بڑی تعداد ان فرقہ وارانہ حملوں سے خود کا کیسے تحفظ کرتی۔

کشمیر کے مسئلہ کو اگر اسی تناظر میں دیکھا جائے تو ہندوستان کے دانشور یہ کہتے ہیں کہ ایک بار وہ مذہبی بنیادوں پر پھر کسی تقسیم کو تسلیم نہیں کریں گے، مگر بنگال اور پنجاب میں

وہ یہ کر چکے ہیں اور یہ کہ کشمیر کی اکثریت، ہندوستان کے مسلمانوں کے تحفظ کا باعث ہے۔ لیکن گجرات کے حالیہ فسادات میں مسلمانوں کا جس طرح سے قتل عام کیا گیا اس نے ہندو انتہا پسندوں کے عزائم کو بے نقاب کر دیا ہے۔ اس نے تقسیم اور اس کے نتائج کے بارے میں اور زیادہ الجھنیں پیدا کر دی ہیں۔

تقسیم ہند کا ایک اور پہلو یہ ہے کہ اس کے نتیجہ میں دو قومی ریاستوں کا ظہور ہوا۔ ان دونوں ریاستوں نے اس پالیسی پر عمل کیا کہ اپنے اپنے علاقوں میں سماجی و ثقافتی اور نسلی گروپوں کی شناخت کو ختم کر کے انہیں ایک قوم میں ضم کرنا چاہا۔ اس نے چھوٹے صوبوں اور چھوٹے نسلی گروپوں کے وجود کے لئے خطرہ پیدا کر دیا۔ اس لئے دونوں ریاستوں میں اس کا رد عمل ہوا۔ مثلاً ہندوستان میں جنوبی ہند نے ہندی کو قومی زبان تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ سکھوں نے اپنے لئے علیحدہ صوبہ کا مطالبہ کر دیا تاکہ وہاں وہ اپنی شناخت برقرار رکھ سکیں۔ آسام اور ناگالینڈ میں علیحدگی کی جدوجہد آج بھی جاری ہے۔

پاکستان میں اردو کو قومی زبان بنانے پر مشرقی پاکستان میں ہنگامہ ہوا، جو بالآخر علیحدگی پر ختم ہوا۔ سندھ اور دوسرے صوبوں نے مذہب کے نام پر پنجاب کی بالادستی کو چیلنج کیا اور یوں پاکستانی شناخت کے رد عمل میں علاقائی شناخت زیادہ طاقتور بن کر ابھری۔ ان مسائل نے دونوں ریاستوں کو اندرونی تضادات میں الجھا دیا۔

قومی ریاستوں کا دوسرا رد عمل یہ تھا کہ انہیں طاقتور، مضبوط اور فوجی لحاظ سے ناقابل تسخیر ہونا چاہئے۔ اس لئے تقسیم کے فوراً بعد اکتوبر 1947ء میں ہندوستانی افواج چیف کے۔ ایم۔ کری اپا نے یہ اعلان کیا کہ صرف مضبوط اور طاقتور فوج ہی ہندوستان کو ایک عظیم قوم بنا سکتی ہے۔ ناتھورام گوڈسے، جس نے گاندھی جی کو قتل کیا تو اس کی ایک وجہ ان کی عدم تشدد کی پالیسی تھی، اس کا کہنا تھا کہ ہندوستان کو ایک جدید ریاست بننے کے لئے ضروری ہے کہ وہ طاقتور فوج پر انحصار کرے۔

دوسری طرف سے پاکستان نے ابتداء ہی سے کہا کہ چونکہ ہندوستان نے اس کے وجود کو تسلیم نہیں کیا ہے اور اسے ختم کرنے کے در پے ہے، لہٰذا اسے اپنا دفاع کرنا چاہئے۔ اسلحہ کی دوڑ دونوں طرف سے شروع ہو گئی، اس کا نتیجہ تھا کہ دونوں ملک 1965ء اور 1971ء میں وہ خون ریز جنگیں لڑے، باہمی خوف کے نتیجہ میں دونوں ایٹمی طاقت بنے، اور دونوں فوجی لحاظ سے اتنے طاقتور ہیں کہ مسائل کا حل جنگ سے چاہتے ہیں۔



ہندوستانی مسلمانوں کا المیہ

برصغیر کی تاریخ میں ہندوستان کے مسلمان دو المیوں سے ایسے دوچار ہوئے کہ انہوں نے ان کی زندگیوں پر گہرے اثرات ڈالے۔ 1857 کے ہنگامے کے بعد انہیں لاتعداد مسائل سے دوچار ہونا پڑا کیونکہ انگریزی انتظامیہ کے ایک طبقہ کا خیال تھا کہ اس ہنگامے کے اصل ذمہ دار مسلمان ہیں، لہٰذا انہیں اس کی سزا ملنی چاہئے۔ ان پر غداری، محسن کشی اور حکومت کے خلاف سازشوں کے الزامات لگائے گئے، جس کے نتیجہ میں یہ حکومت کی نظروں میں معتوب ٹھہرے۔ ان میں سے اکثر کی جائیدادیں ضبط ہوئیں، معمولی شبہات پر انہیں پھانسی کی سزائیں دی گئیں۔ اس دار و گیر کے عہد میں یہ ہوا کہ مسلمان اشرافیہ کا طبقہ بالخصوص اور عام لوگ بالعموم مایوسی اور ناامیدی کا شکار ہو گئے۔ اس صورت حال میں ہندوستان میں دو ایسی تحریکیں اٹھیں کہ جنہوں نے مسلمانوں کو دو مختلف راہیں دکھائیں۔ ان میں سے ایک دیوبند کا مدرسہ تھا، جس کا مقصد یہ تھا کہ ہندوستانی مسلمانوں میں مذہبی شناخت کو برقرار رکھا جائے اور جدیدیت کا مقابلہ کرتے ہوئے اسے رد کیا جائے۔ اس کے برعکس سرسید کی تحریک کا مقصد یہ تھا کہ حکومت برطانیہ کو یہ یقین دلایا جائے کہ مسلمان حکومت سے وفادار ہیں، اس کی خدمت کے لئے تیار ہیں، اور جو کچھ ماضی میں ہوا، اس میں چند افراد کا حصہ تھا، مسلمان کمیونٹی کا نہیں۔ لہٰذا انہوں نے مسلمانوں کو مشورہ دیا کہ وہ جدید تعلیم حاصل کر کے حکومت کی ملازمتیں اختیار کریں تاکہ ان میں اور حکومت میں مفاہمت اور دوستی ہو۔ اس سلسلہ میں انہوں نے مسلمانوں کو یہ بھی مشورہ دیا کہ وہ نہ تو

حکومت کی مخالفت کریں اور نہ ہی سیاست میں حصہ لیں۔ اس لئے جب 1885 میں کانگرس پارٹی کا قیام عمل میں آیا تو انہوں نے نہ صرف خود اس میں شامل ہونے سے انکار کر دیا، بلکہ مسلمانوں کو بھی روکا کہ اس سے اور سیاست سے دور رہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک سیاست میں حصہ لینے کا مطلب حکومت کی پالیسیوں کی مخالفت تھی، جس کی وجہ سے انہیں اندیشہ تھا کہ حکومت ردعمل میں مسلمانوں کے خلاف ہو جائے گی، سرسید کی یہ پالیسی کس حد تک صحیح تھی، اور کس حد تک غلط، اس کا فیصلہ آنے والے حالات نے دیدیا ہے۔

دوسرا بڑا حادثہ 1947 میں تقسیم ہند کا ہے، جب ملک کا بٹوارہ ہوا، اور پاکستان کا وجود عمل میں آ گیا تو اس مرحلہ پر ایک بار پھر ہندوستان کے مسلمانوں کو ایک بحران سے سابقہ پڑا۔ خاص طور سے وہ مسلمان کہ جو اقلیتی صوبوں میں تھے۔ کیونکہ پاکستان کے قیام نے ان مسلمانوں کو ہندو اکثریت کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا۔ اس کا اظہار، قائداعظم محمد علی جناح نے 1941 کی کانپور کے ایک اجلاس میں کیا تھا کہ وہ اقلیتی صوبوں کے دو کروڑ مسلمانوں کو اکثریتی صوبوں کے سات کروڑ مسلمانوں کی آزادی پر قربان کرنے کے لئے تیار ہیں۔ اگر دیکھا جائے تو تقسیم ہند نے ان ہندوستانی مسلمانوں کے لئے "دوقومی نظریہ" کا خاتمہ کر دیا۔ اب انہیں اسی ہندو اکثریت کے ساتھ، اور اسی کے تسلط میں رہنا ہوگا کہ جس کے خلاف انہوں نے جدوجہد کی تھی۔ یہ وہ لوگ تھے کہ جو کانگرس کی حکومت کے لئے ہندوستان کے غدار تھے، کیونکہ انہوں نے ملک کو دو حصوں میں تقسیم کرایا تھا، ان کی ہمدردیاں مسلم لیگ کے ساتھ تھیں، اور یہ لوگ پاکستان کی تحریک کے سربراہ تھے، اب جب کہ ملک بٹ چکا تو ان سب کے لئے ملک سے ہجرت کر کے جانا ممکن نہیں تھا، انہیں اپنے آباؤاجداد کی سرزمین پر رہتے ہوئے، ان مسائل اور مشکلات کا سامنا کرنا تھا کہ جن سے وہ تقسیم کے بعد دوچار ہونے والے تھے۔

اس موضوع پر اے۔ جی۔ نورانی نے "ہندوستانی مسلمان" کے عنوان سے ان

دستاویزات کو جمع کیا ہے کہ جن کا تعلق 1947 کے بعد کے حالات، اور پھر آنے والے حالات سے ہے، جن میں شاہ بانو کا مقدمہ، بابری مسجد، اردو زبان اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے معاملات شامل ہیں۔

1947 کے فوراً بعد ہندوستان کے مسلمانوں کا سب سے اہم مسئلہ یہ تھا کہ وہ کس طرح سے نئے حالات میں اپنی حیثیت کی وضاحت کریں۔ ہندوستان میں رہتے ہوئے، اب انہیں اس ملک سے اپنی وفاداری کو ثابت کرنا تھا۔ جناح صاحب نے پاکستان جانے سے قبل انہیں مشورہ دیا تھا کہ ان کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی دوسرا راستہ نہیں کہ وہ ہندوستان کے ساتھ وفادار رہیں، کیونکہ اب وہ چاہتے ہیں کہ پاکستان کے ہندو، پاکستان سے وفادار رہیں۔

لہٰذا تقسیم کے بعد، ان کے نقطۂ نظر سے دو قومی نظریہ کی ضرورت نہیں رہی، اور ہندوؤں اور مسلمانوں کو جس ملک میں وہ رہنے پر مجبور ہیں، اس کے ساتھ ان کو وفادار ہونا چاہئے۔ اس مرحلہ پر کئی سوالات اٹھتے ہیں، کیا پاکستان ہندوستان میں رہنے والے تمام مسلمانوں کے لئے بنانے کی تحریک تھی، یا صرف اکثریتی علاقوں کے مسلمانوں کے لئے؟ اگر ایسا تھا تو کیا اس تحریک کے دوران اس کی وضاحت کی گئی تھی یا نہیں؟ کیا اقلیتی صوبوں کے مسلمان یہ سمجھتے تھے کہ تقسیم کے بعد انہیں زیادہ تحفظ مل جائے گا؟ اس سلسلہ میں ہمیں کوئی وضاحت مسلم لیگ کے لیڈروں کی جانب سے نہیں ملتی ہے۔

اس مسئلہ پر حسین شہید سہروردی نے، چودھری خلیق الزماں کو ایک خط میں لکھا تھا کہ ''میرا خیال ہے کہ پاکستان نے ان مسلمانوں کو ایک ملک عطا کیا ہے کہ جو اکثریتی صوبوں میں رہتے تھے۔ لیکن ان مسلمانوں کو جو اقلیتی صوبوں کے رہنے والے ہیں، انہیں کوئی وطن نہیں دیا۔ اب ان مسلمانوں کو بے سہارا اور مجبور بنا کر چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ اپنی تقدیر کو خود ہی بنائیں۔''

اس کے ساتھ ہی یہ بھی ہوا کہ وہ مسلم لیگی لیڈرز کہ جن کا تعلق ان اقلیتی صوبوں سے تھا، وہ ایک ایک کر کے پاکستان چلے آئے، اور ہندوستانی مسلمانوں کو بغیر کسی راہنما اور لیڈر کے تنہا چھوڑ دیا۔

ان حالات میں، جو بھی بچی کھچی لیڈر شپ تھی، انہوں نے ہندوستانی مسلمانوں کے مستقبل اور تحفظ کے لئے دو راستے منتخب کئے۔ ان میں سے ایک یہ تھا کہ ہندوستانی حکومت سے اپنی وفاداری کا اظہار کیا جائے، اور دوسرا یہ تھا کہ سیاست کو ترک کر کے، اپنی معاشی اور سماجی حیثیت کو بہتر بنایا جائے۔ اس پر عمل کرتے ہوئے، دستور ساز اسمبلی میں مسلم لیگ نے خود کو تحلیل کرتے ہوئے یہ اعلان کیا کہ حالات کی تبدیلی اور نئی صورت حال کو دیکھتے ہوئے پارٹی کو اس کا احساس ہو گیا ہے کہ اب وہ ہندوستان کے مسلمانوں کے لئے فائدہ مند نہیں رہی ہے، کیونکہ یہ ایک فرقہ وارانہ جماعت ہے، اس لئے مناسب یہی ہے کہ اس کے وجود کو ختم کر دیا جائے۔

جمعیت علماء ہند نے بھی یہ اعلان کیا کہ اس کا جو مقصد تھا، وہ چونکہ اب پورا ہو گیا ہے، اس لئے وہ اپنی سیاسی سرگرمیوں کو ختم کر کے اپنی توجہ ہندوستانی مسلمانوں کی فلاح و بہبود پر کرے گی۔ حکومت سے وفاداری کے اظہار، اور سیاست سے علیحدگی کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں کو بدلتے حالات میں اپنے تحفظ کے مواقع مل گئے کیونکہ یہ وہ وقت تھا کہ جب تقسیم کی وجہ سے ملک میں فرقہ وارانہ نفرت گہری تھی۔

لیکن حالات ایک جیسے نہیں رہے، وقت کے ساتھ ساتھ ہندوستانی مسلمانوں میں اعتماد بھی آیا، اور نئی لیڈر شپ بھی وجود میں آئی، اس لئے ان کی سیاست سے علیحدگی ختم ہونا شروع ہو گئی۔ 1960 کی دہائی میں انہوں نے ''مجلس مشاورت'' کے نام سے ایک پارٹی کی بنیاد رکھی۔ اس کے بعد 1972 میں ''آل انڈیا مسلم پرسنل لاء بورڈ'' کا قیام عمل میں آیا۔ جس نے ہندوستانی دستور کی 44 شق کو چیلنج کیا کہ جس کے تحت تمام لوگوں کے لئے

ایک ''سول کوڈ'' کو نافذ کیا گیا ہے۔ ان جماعتوں کے قیام اور مطالبات نے ان کی سیاست سے علیحدگی کو ختم کر کے، انہیں دوبارہ سے سیاست میں متحرک کر دیا، اب نوجوان نسل ہندوستان کی جمہوری روایات اور اداروں میں پرورش پا کر اپنے حقوق کے لئے جدوجہد کرنا چاہتی تھی۔ اس نے جہاں ایک طرف ہندو فرقہ وارانہ جذبات کو ابھارا، تو دوسری طرف مسلمانوں میں بے چینی اور حرکت کو پیدا کیا۔ آگے چل کہ 1985 میں شاہ بانو کے مقدمہ نے پورے ہندوستان میں مسلم پرسنل لاء کی حیثیت سے ایک اہم مسئلہ کو کھڑا کر دیا۔ 1992 میں بابری مسجد کی شہادت نے مسلمانوں میں مذہبی جذبات کو پیدا کیا، اور پورے ہندوستان میں مسلمانوں میں اپنی شناخت، اور حقوق کے تحفظ کے لئے تحریکیں اٹھیں۔ اس کے ساتھ ہی اردو زبان کی حیثیت نے بھی ایک مطالبہ کی شکل اختیار کر لی، اور جب یہ تحریک اٹھی کہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی سے ''مسلم'' کے لفظ کو نکال دیا جائے تو اس نے بھی مسلمانوں کو سیاسی طور پر متحرک کر دیا۔

لیکن ان تمام مسائل، اور بحرانوں کے باوجود ہندوستانی مسلمانوں نے اپنے وجود کو برقرار رکھا، اگرچہ موجودہ گجرات کے فسادات نے مسلمانوں کو بے انتہا ناامید کر دیا ہے، مگر ان کے لئے اس کے سوا اور کوئی راستہ نہیں ہے کہ ہندوستان میں رہتے ہوئے اپنے حقوق کی جدوجہد کریں۔ اگرچہ پاکستان سے ان کی وفاداری کے جذبات کی وجہ سے ان پر شک و شبہ کیا جاتا ہے اور بار بار ان پر ملک سے غداری کے الزامات لگائے جاتے ہیں۔ ''پنڈتوں کی نظر میں ان کے لئے ہندوستان میں رہنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے، لیکن ان سب کے باوجود، ہندوستانی مسلمان، اپنے وجود اور اس کے تحفظ کے لئے برابر جدوجہد کر رہا ہے۔''

ہندوستانی مسلمانوں کے بارے میں اکثر سوال یہ ذہن میں آتا ہے کہ کیا یہ ممکن ہے کہ مستقبل میں حالات کے دباؤ کے تحت ان کی شناخت ختم ہو جائے، اور وہ ہندوستانی اکثریت میں ضم ہو کر ختم ہو جائیں، یا سیاست سے علیحدگی کو اختیار کرتے ہوئے، پس ماندگی

کی زندگی اختیار کرتے ہوئے، ایک مجبور کمیونٹی کی شکل اختیار کرلیں؟ اور یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہندوستان اور پاکستان کے اچھے تعلقات، ہندوستان کے مسلمانوں کو بہتر اور خوشگوار ماحول فراہم کریں گے؟ لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کو اپنے تحفظ اور حقوق کی جنگ خود ہی لڑنی ہے۔



بنگالی ریناساں

ایک زمانہ تک تاریخ ایک محدود دائرے میں لکھی جاتی رہی۔ سیاست' انتظام سلطنت' فتوحات اور حکمران خاندانوں کی سازشیں' لیکن ایک وقت وہ آیا کہ جب تاریخ کو اس کے آگے اپنی راہیں تلاش کرنا پڑیں اور معاشرے کے دوسرے پہلوؤں پر تحقیق کر کے اپنا دائرہ بڑھانا پڑا۔ اس کے تاریخ کو بے حد وسعت اور اسے ایک دلچسپ مضمون بنانے میں مدد دی۔

ہندوستان کی تاریخ نویسی کے ابتدائی دور میں جب مورخ ہندوستان میں برطانوی کے بارے میں لکھتے تھے' تو ان کا دائرہ بھی اسی طرح سے محدود تھا۔ اس میں زیادہ زور فتوحات' ریونیو سسٹم اور فوجی کاروائیوں کا ذکر ہوتا تھا۔ اس سے آگے بڑھ کر گہرائی میں جا کر اس تاریخی عمل کو نہیں دیکھا گیا کہ جس کی وجہ سے یورپی ہندوستان میں آئے اور یہاں آ کر انہوں نے تجارت کی' حکومت کی' اور ہندوستان کے معاشرے کو متاثر کیا۔

اب جب کہ تاریخ نویسی میں انقلاب آیا ہے' مورخ ہندوستان میں برطانوی پالیسیوں اور ان کی حکمت عملی کو اس نقطہ نظر سے دیکھ رہے ہیں کہ یہ ان افکار و نظریات سے متاثر ہوتی تھیں کہ جو یورپ میں ابھر رہے تھے اور وہاں کے معاشرے میں ذہنی انقلاب لا رہے تھے۔ اس کو اس طرح سے سمجھا جا سکتا ہے کہ

ابتدائی دور میں جو انگریز ہندوستان میں آئے اور دولت کما کر واپس انگلستان گئے' وہ "نواب" کہلاتے تھے۔ مگر بعد میں جب سیاسی طاقت و اقتدار آیا' تو یہ لوگ ہندوستان میں رہ کر "صاحب" بن گئے لہٰذا نواب سے صاحب تک کا جو سفر ہے اس کے پس منظر میں یورپ کی ذہنی و سیاسی تبدیلیاں ہیں کہ جو ہندوستان میں لال برطانیہ پر اثر انداز ہو رہی تھیں۔

ہندوستان میں انگریز' انفرادی اور اجتماعی طور پر کئی وجوہات سے آئے' مثلاً پیسہ کمانا' مہم جوئی' اور ہندوستان کو جدید بنانا' ان وجوہات میں جدید بنانے کا عمل جب شروع ہوا کہ جب یہاں انہوں نے سیاسی طاقت و قوت اختیار کر لی۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ ان افکار و نظریات سے متاثر تھے کہ جو یورپ میں مقبول ہو رہے تھے۔

مثلاً جب ہم اٹھارویں صدی کے یورپ کا مطالعہ کرتے ہیں' تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس دور میں یورپ میں عقلیت پرستی کا دور تھا۔ معاشرہ مذہبی توہمات اور تنگ نظری سے نکلنے کی جدوجہد کر رہا تھا نیوٹن کی علمی تحقیقات نے علم کے ہر شعبہ کو متاثر کر رکھا تھا۔ اب تک دیو مالائی قصوں اور کہانیوں کا جو ذہنوں پر اثر تھا' اب سائنسی تحقیقات نے ان کو چیلنج کرنا شروع کر دیا تھا' لاک کا کہنا تھا کہ افکار تجربات کے نتیجہ میں پیدا ہوتے ہیں' پیدائشی نہیں ہوتے ہیں' اس عہد میں جو نئی دنیائیں دریافت ہو رہی تھیں' سمندروں کو کھنگالا جا رہا تھا' وہ بائبل کے تصور کائنات کو چیلنج کر رہے تھے۔ دنیا کی شکل کے بارے میں کہ یہ چپٹی ہے' اب رد کیا جا چکا تھا۔ بائبل کی تخلیق کائنات کے نظریہ کو مشکلات پیش آ رہی تھیں۔ کائنات کی تخلیق اور اس کی تقویم (Chronology) غلط ٹھہر گئی تھی' ان دریافتوں

اور تحقیقات نے مذہب کی بالادستی کو کمزور کر دیا تھا۔

دوسری طرف یورپ میں جو مذہبی جنگیں ہوئیں' اور ان کے نتیجہ میں جو تباہ کاریاں ہوئیں' اس نے امن اور مذہبی رواداری کے جذبات کو پیدا کیا' اب عیسائیت کا خدا "باپ" (Father) بن گیا۔ ایسا باپ جو ساری اقوام کا باپ ہے' اس سے بھی بڑھ کر نیوٹن کے نظریہ کائنات میں انسان کے کردار کو تمام الٰہی قوتوں سے آزاد کر دیا۔ اس کا کہنا تھا کہ جس طرح سے ایک گھنٹہ (Clock) اپنے بننے کے بعد خود بخود کام کرتا ہے اس طرح سے خدا نے کائنات بنا کر اب اسے آزاد چھوڑ دیا ہے' اور یہ اپنے طور پر مصروف عمل ہے۔

اس کا اثر سیاسی و معاشی اور سماجی اداروں پر بھی ہوا۔ اس پر غور کیا گیا کہ معاشرہ اور فرد اس وقت آزاد ہو سکتا ہے کہ جب وہ آزاد ہو' لہٰذا معاشرے کے اداروں کو انسانی ضروریات کے تحت تشکیل دینا چاہیے۔ سیاسی طاقت کو ٹکڑے ٹکڑے کرنا چاہیے تاکہ مطلق العنانیت پیدا نہ ہو' معاشرے کو عقل اور دلیل کی بنیاد پر منظم کرنا چاہیے۔

اس پس منظر میں' یورپ کے دانش وروں میں چین کے بارے میں تو عزت و احترام تھا' کیونکہ وہاں وہ تہذیب و تمدن کا عروج دیکھتے تھے' معاشرے میں نظم و ضبط پاتے تھے' مگر ہندوستان کا معاشرہ کہ جس کے بارے میں ان کی معلومات محدود تھیں' بکھرا ہوا' بے ترتیب اور نظم و ضبط سے عاری تھا۔ اس کے بارے میں رومانوی خیالات تھے' اس کے دولت' اس کے سائے اور یہاں کے مذہب و دیوی دیوتاؤں کے بارے میں قصے و کہانیاں مشہور تھیں۔ عیسائیت کے حوالے سے یہ مشہور تھا کہ سینٹ تامس نے یہاں آکر عیسائیت کی تبلیغ کی۔ چنانچہ 1498 میں

جب واسکوڈی گاما کالی کٹ آیا' اور یہاں کے ایک مندر میں گیا تو اس کا تاثر یہی تھا کہ یہ چرچ ہے۔

جب 1498 میں یہاں پہلے پرتگیزی آئے' اور پھر دوسری یورپی اقوام کا آنا شروع ہوا تو ہندوستان کے بارے میں معلومات بڑھیں۔ سیاحوں نے سفرنامے لکھے' تاجروں نے اپنے تجربات قلم بند کیے' اور یہ کتابیں چھاپہ خانے کی ایجاد کی وجہ سے پورے یورپ میں پھیل گئیں۔ اب علم مسودوں تک محدود نہیں رہا' اور نہ دانش وروں کی اجارہ داری میں رہا' بلکہ یہ معاشرے کے ہر پڑھے لکھے فرد کی ملکیت بن گیا۔ لیکن اب تک ان یورپی لوگوں کے لیے یہ مشکل تھا کہ کسی اجنبی معاشرے کے اداروں' قدروں' اور رجحانات کو پوری طرح سے سمجھیں۔ اس لیے سیاسی طور پر یہ نظریہ ابھرا کہ مشرق میں چونکہ فیوڈل ازم نہیں ہے' جو کہ طاقت و اقتدار کو توڑتا ہے' بادشاہ اور امراء میں اختیارات کو تقسیم کرتا ہے' اس لیے وہاں مطلق العنانیت ہے' برنیر فرانسیسی سیاح' جو کہ شاہ جہاں کے عہد میں ہندوستان آیا تھا' اس نے اس کی طرف اشارہ کیا کہ چونکہ ہندوستان میں نجی جائداد کا تصور نہیں ہے' اس لیے یہاں حکمراں تمام اختیارات کا مالک ہے' معاشرہ معاشی طور پر اس لیے پس ماندہ ہے کہ ذاتی دلچسپی نہ ہونے کی وجہ سے زراعت میں کوئی ترقی نہیں ہوتی ہے۔

عیسائی مشنری جو ہندوستان میں اس غرض سے آئے کہ یہاں حکمرانوں اور امراء کو عیسائی بنا کر اپنے اثر و رسوخ کو بڑھائیں' انہوں نے اس مقصد کے لیے یہاں کی زبانیں سیکھیں' اور کوشش کی کہ ہندوستان کے مذاہب کو سمجھ کر عیسائیت کی تبلیغ اس طرح سے کریں کہ لوگوں کو یہ مذہب جداگانہ معلوم نہ ہو' مثلاً انہوں

نے ہندوؤں کے دیوی و دیوتاؤں کو بائبل کے پیغمبروں سے ملانے کی کوشش کی جیسے منو کو آدم یا مورخ کہا گیا' وغیرہ۔

یہ وہ پس منظر تھا کہ جس میں ایک برطانوی عالم اس غرض سے آیا کہ وہ نہ صرف یہاں سے دولت کما کر واپس وطن آئے اور بے فکری کی زندگی گزارے' جبکہ ہندوستان کے علمی و ادبی روایات کو سمجھے تاکہ انگریز جو یہاں کے حکمراں ہو گئے ہیں' وہ صحیح طور پر حکومت کر سکیں۔ یہ عالم سر ولیم جونز تھا۔ ایس۔ این۔ مکرجی نے اس پر کتاب لکھی ہے' اس میں اس نے 18 ویں صدی میں اس برطانوی رجحان پر بھی روشنی ڈالی ہے' جو اس عہد میں ابھرا تھا' اس کی کتاب کا ٹائٹل ہے۔

(Sir William Jones: A study in Eighteenth Century British Attitude to India (1968).

ولیم جونز ہندوستان میں آنے سے پہلے ہی مشرقی علوم میں دلچسپی لیتا تھا۔ اس نے آکسفورڈ میں تعلیم پوری کرنے کے بعد' مشرقی زبانوں کا مطالعہ کیا۔ اور فارسی زبان کی گرائمر لکھی۔ جونز کی خاص بات یہ تھی کہ وہ ایشیا اور یورپ کے درمیان تہذیبوں کا تصادم نہیں دیکھتا تھا۔ بلکہ اس کے برعکس وہ ان دونوں تہذیبوں میں مماثلت پاتا تھا۔ لہذا اس نے یہ نقطہ نظر دیا کہ ایشیا کے بارے میں یہ غلط خیال ہے کہ وہاں مطلق العنانیت ہے۔ ایشیا نے بھی عظیم تہذیب پیدا کی ہے کہ جس میں زرخیز ادب ہے اور آرٹ ہے' بلکہ یہ کہنا صحیح ہے کہ ایشیا کے شاعر ہمارے شاعروں سے زیادہ ذہین اور تخلیقی ہیں۔ ماحول اور آب و ہوا نے' ایشیا کا شاعروں کو بہت زیادہ جذبہ اور امنگ دی ہے۔ اس کا کہنا تھا کہ: "ایرانی چھتوں پر سوتے ہیں

ستاروں اور دوسری آسمانی شکلوں کا مشاہدہ کرتے ہیں۔" صرف ایران نے اس قدر شاعر پیدا کیے ہیں کہ جو پورے یورپ نے ملا کر نہیں کیے۔ وہ اس پر افسوس کا اظہار کرتا ہے کہ ایران میں کوئی میڈیچی (Medici) خاندان نہیں ہوا کہ جو علم و ادب کی سرپرستی کے ذریعہ وہاں رینانساں پیدا کرتا۔ اس نے یہ بھی نشان دہی کی کہ ایشیائی شاعری کی وجہ سے یورپی شاعری کو نئی زندگی ملی۔ ورنہ وہ پرانے اور فرسودہ موضوعات میں الجھی ہوئی تھی۔ ایشیائی تاریخ کے ذریعہ یورپ اپنی تاریخ کو بہتر طریقہ سے سمجھ سکتا ہے' مثلاً یہ کہ نادر شاہ اور اس کی فتوحات نے یورپ پر کیا اثر ڈالا؟ اگر اس نے ایران کو آزاد نہ کردیا ہوتا تو اب تک وہاں روسی موجود رہتے' یا اگر 1739 میں اس نے ہندوستان کی دولت نہ لوٹی ہوتی اور مغل خاندان کو کمزور نہ کیا ہوتا تو وہاں انگریزوں کا اقتدار میں آنا مشکل تھا۔

جونز 1783 میں ہندوستان آیا۔ اس وقت بنگال میں ان انگریز افسروں کا ایک گروہ موجود تھا کہ جو ہندوستانی علوم میں دلچسپی رکھتے تھے' ان میں چارلس ول کنس (Charles Wilkans) ناتھیل ہل ہیڈ (Nathaniel Halhed) جان شور (John Shore) اور فرانسس گلیڈون (Francis Gladwins) وغیرہ تھے۔ اس وقت کا گورنر جنرل وارن ہسٹنگز تھا' اس نے مشرقی علوم اور ان لوگوں کی ہمت افزائی کی کہ جنہیں ان میں دلچسپی تھی۔ گورنر جنرل کی حیثیت سے وہ ہندوستان پر ایک اجنبی کی حیثیت سے حکومت نہیں کرنا چاہتا تھا' بلکہ یہاں کی روایات اور اداروں کو قائم رکھ کر اور یہاں کے علوم کی سرپرستی کرکے' لوگوں کو ذہنی طور پر متاثر کرنا چاہتا تھا' اس غرض سے اس نے کلکتہ میں "مدرسہ عالیہ" کا قیام کیا تاکہ وہاں عربی و فارسی زبانوں اور ان کے علوم کا مطالعہ ہو۔ کیونکہ جب

تک مفتوحہ لوگوں کی روایات اور ان کے ذہنوں کو نہیں سمجھا جائے گا' ان پر حکومت بھی نہیں کی جا سکتی ہے۔

اس مقصد کی تکمیل کے لیے جونز نے 1784 میں ایشیاٹک سوسائٹی کی بنیاد ڈالی کہ جس کے ذریعہ ہندوستان کی تاریخ' قانون' اور مذاہب پر تحقیق ہو۔ اس کی ہفتہ وار نشستیں ہوتی تھیں کہ جن میں تحقیقی مقالات تنقید کے لیے پیش کیے جاتے تھے۔ سال میں سوسائٹی کا ایک جرنل چھپتا تھا۔ ابتداء میں ہندوستانیوں کو اس کا ممبر نہیں بنایا جاتا تھا۔ بہت بعد میں جا کر ہندوستان اسکالرز کو سوسائٹی کا ممبر بننے کا موقع ملا۔

کہا جاتا ہے کہ ولیم جونز نے انڈولوجی کی بنیاد ڈالی' اس سلسلہ میں اس نے اول انڈو یورپی زبانوں پر تحقیق کی۔ شکنتلا کے قدیم ڈرامہ کو شائع کرا کے کالیداس کو روشناس کرایا' وغیرہ لیکن اس کا سب سے بڑا کارنامہ ایشیاٹک سوسائٹی کا قیام ہے' جس کی وجہ سے پورے یورپ میں ہندوستان کے بارے میں جاننے کا شوق پیدا ہوا۔ 1829 میں ہندوستانیوں کو بھی سوسائٹی میں شرکت کا موقع ملا اور اس طرح انہوں نے یورپی طریقہ و ریسرچ سے فائدہ اٹھایا۔ اگر دیکھا جائے تو ہندوستانی قوم پرستی کی ابتداء ان تحقیقات سے ہوئی کہ جو سوسائٹی نے شائع کی تھیں۔ ان میں تاریخ کی کئی دریافتیں' آثار قدیمہ کے بارے میں معلومات' ادب و مذاہب کے مطالعات' ان سب نے مل کر اہل ہندوستان میں اپنے وطن کے بارے میں فخر کے جذبات پیدا کیے۔ اگر اہل ہندوستان میں اپنے ماضی کے بارے میں یہ معلومات نہیں ہوتیں' تو ان کے لیے مغربی کلچرل حملوں سے دفاع مشکل ہو جاتا۔

راجہ رام موہن رائے اور وی وے کانند ویدانت کی آگہی میں جونز کی

تحقیقات سے متاثر ہوئے۔ درحقیقت جونز نے ہندوستانیوں کو وہ ہتھیار دیا کہ جس کی مدد سے انہوں نے اپنی تہذیب و تمدن کا دفاع کیا۔ لیکن اس نے اہل یورپ پر بہت کم اثر ڈالا۔ اس طرح یورپ کے رومانوی شاعروں پر بھی اس کا اثر بہت کم ہوا۔

وہ خود اپنے عہد کے افکار اور کولونیل ازم کے خیالات کا اسیر تھا' اس لیے اپنے ملک میں تو وہ لبرل نظام کا حامی تھا' مگر ہندوستان میں ایسے نظام کو چاہتا تھا کہ جو مطلق العنانیت پر ہو' لیکن اس کے افکار و خیالات کا ایک پیغام یہ ہے کہ تہذیبوں میں تصادم نہیں ہوتا ہے' ان میں مماثلت ہوتی ہے' جو تہذیبوں اور معاشروں کو آپس میں ملاتی ہے۔

ولیم جونز کی زندگی اور اس کے خیالات و افکار پر دوسری کتاب گارلینڈ کینن (Garland Cannan) کی ہے The life and Mind of an Oriental (1990) اس کتاب کو اس مواد کی مدد سے لکھا گیا ہے کہ جو مصنف کو کئی ذرائع سے ملے ہیں۔ اس میں جونز کی شخصیت اور اس کی تحریروں کی روشنی میں مصنف نے یہ ثابت کیا ہے کہ اگرچہ جونز نوآبادیاتی دور کی پیداوار تھا' اور اس لحاظ سے اس کا ذہن مغرب کی برتری کا قائل تھا' مگر دوسرے نوآبادیاتی دور کے دانشوروں کے برعکس وہ اس بات پر یقین رکھتا تھا کہ علم کو سیاست کے لیے استعمال نہیں کرنا چاہیے۔ ایک دانشور کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہونی چاہیے کہ وہ اختلافات کو دور کرے' نہ کہ انہیں پروان چڑھائے۔

اس لیے وہ اس پر یقین رکھتا تھا کہ ہندوستان کے لوگوں کو اپنے قوانین کے مطابق معاملات کو حل کرنا چاہیے اور انہیں کی روشنی میں زندگی گزارنی چاہیے۔

اس لیے یہ کوشش کرنا کہ ان کی روایات اور اداروں کو مغربی بنایا جائے یا ان کے معاشرے کو مغربی سانچہ میں ڈھالا جائے' یہ قطعی صحیح نہیں ہے۔ اس کو مدنظر رکھتے ہوئے اس نے ہندوستان کے قوانین کی کتاب تیار کی تھی تاکہ عدلیہ کو اس روشنی میں مقدمات حل کرنے میں آسانی ہو۔

اس کی فکر کی دوسری اہم خصوصیت یہ تھی کہ مقامی لوگوں کی زبانوں اور ان کی کلچرل روایات کو زندہ رکھا جائے۔ انگریزوں کے لیے بھی یہ ضروری ہے کہ وہ یہاں کے لوگوں کی زبانیں سیکھیں اور ان کی روایات سے واقف ہوں' کیونکہ اس کے بغیر ان پر صحیح طریقہ سے حکومت نہیں کر سکتے ہیں۔ ہندوستان کے لوگوں میں تاریخی شعور پیدا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ان کے تاریخی ورثہ کو اور گمشدہ تاریخ کو واپس لایا جائے۔

اس نے اس کا بھی اظہار کیا کہ ہندوستان میں انگریز حکومت عارضی ہے' اسے ایک دن یہاں سے جانا ہے' اس لیے حکمراں طبقوں کو مقامی لوگوں کے ساتھ بہتر سلوک کرنا چاہیے۔

کیبن نے جونز کے کارناموں پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جس طرح ڈارون نے سائنس کو مذہب سے جدا کر دیا تھا' اسی طرح جونز نے لسانیات کے علم کو مذہب سے علیحدہ کر کے اسے ایک سائنس بنا دیا۔ اس نے لسانیات پر اور خصوصیت سے سنسکرت پر جو تحقیق کی۔ اس نے اہل یورپ کے ذہن کو متاثر کیا۔ اس کے اس عمل نے مغرب اور مشرق کو ملا دیا۔ خصوصیت سے اس کی قائم کردہ ایشیاٹک سوسائٹی کی تحقیقات نے یورپ کے لوگوں کو ہندوستان کے بارے میں آگہی دی' اور ان کی تہذیب کے بارے میں جو علم دیا' اس کی وجہ سے ہندوستان

کے احترام کے جذبات پیدا ہوئے۔

جونز کی تحقیقات کے نتیجہ میں یہ تاثر بھی ختم ہوا کہ ہندوستان کی تہذیب ٹھہری ہوئی اور منجمد ہے۔ اب موجودہ دور کے اسکالرز نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ یہ تاثر غلط مفروضات پر مبنی تھا' کیونکہ ہندوستان کی تاریخ میں مسلسل تبدیلی اور تغیر ملتا ہے' جو اس کی تاریخ کو متحرک رکھے ہوئے تھا۔

ہندوستان میں اور نٹیل ازم کی ابتداء اور ترقی وارن ہسٹنگز جو 1772 میں بحیثیت گورنر کے آیا' اس کے زمانہ میں ہوئی۔ اسی نے ہندوستانی زبانوں کے سیکھنے پر توجہ دی' 1784 میں ایشیاٹک سوسائٹی کے قیام میں مدد دی۔ اس موضوع پر 1969 میں میں ڈیوڈ کوپف (David Kopf) نے "برٹش اور نٹیل ازم اینڈ دی بنگال رینساں" (British Orientalism and the Bengal Renaissance) لکھی۔ اس کی دلیل کے مطابق برٹش اور نٹیل ازم نے ہندوستان کی کلاسیکل زبانوں اور علوم کا احیاء کر کے یہاں نیشنل ازم کو پیدا کیا۔ ہندوستان میں مذہب' زبانوں' تاریخ رسوم و رواج کا احساس اور شعور اس رینساں کی وجہ سے ہوا کہ جو برطانوی اسکالرز کی تحقیق کے نتیجہ میں سامنے آئیں۔ یہ نیشنل ازم ابتداء میں کلچرل تھا' بعد میں اس نے سیاسی شکل اختیار کر لی۔ راجہ رام موہن رائے (وفات 1830) نے انہیں بنیادوں پر آریاؤں کے دور کو ہندوستان کا سنہرا زمانہ قرار دیا۔ بنگال اس وجہ سے رینساں کا مرکز بنا کیونکہ کلکتہ برطانوی حکومت کا دارالحکومت تھا' لہذا یہاں سے علمی و ادبی سرگرمیاں شروع ہوئیں۔ یہاں پر ہی یورپی تعلیم یافتہ طبقہ ابھرا کہ جو نہ صرف اپنے معاشرہ کی روایات سے واقف تھا' بلکہ یہ یورپ کی تاریخ اور اس مغربی کلچر سے بھی آگاہ تھا۔

کوپف کے تھیسس کے مطابق برطانوی اداروں اور اسکالرز نے ہندوستان کی تاریخ کو از سرنو تعمیر کر کے' لال ہندوستان کو ان کا ماضی بنا دیا۔ جس کی بنیاد پر انہوں نے قومی شناخت کو حاصل کیا۔

اس کے برعکس ایڈورڈ سعید نے اپنی کتاب "اورنٹیل ازم" (1978) میں اس تھیسس کو رد کیا ہے کہ مغربی اورنٹیل ازم نے کوئی مثبت اثرات چھوڑے' اس کی دلیل کے مطابق اس کے مضر اثرات ہوئے ہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ اسکالرز کو ریاست کے قریب نہیں ہونا چاہیے اور نہ ہی ریاست کے ایجنڈے کے لیے کام کرنا چاہیے۔ اسکالرز کو عملی طور پر اپنے موضوع سے دلچسپی ہونی چاہیے۔ جب ہی وہ معروضی طور پر لکھ سکتا ہے۔

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ہندوستانی دانشوروں نے مغربی اورنٹیل ازم کو مکمل طور پر قبول نہیں کیا' بلکہ اسے چیلنج بھی کرتے رہے' اس لیے احیاء اور جدیدیت دونوں رجحانات برابر ساتھ چلتے رہے۔ اس عمل میں مشرق اور مغرب کا ملاپ بھی ہوا' تو تصادم بھی۔

بنگالی ریناساں کی ایک اور اہم شخصیت ناتھانیل بریسے ہال ہیڈ (Halhed Nathaniel Brassaey) (وفات (1830) ہے۔ اس کی زندگی اور کام پر روزانہ روشر (Rosane Rocher) نے "اورنٹیل ازم پوئٹری اینڈ دی ملینیم" (Orientalism, Poetry and Millennium) (1983) شائع کی۔ ہال ہیڈ نے بنگالی زبان کی ترقی میں میں حصہ لیا۔ ہندوستانی زبانوں کی چھپائی کے لیے چھاپہ خانہ قائم کیا' اور اس طرح بنگالی ریناساں کو آگے بڑھایا۔

بنگال میں کمیونل ازم

انگریزی کی اصطلاح کمیونل ازم (Communalism) برصغیر ہندوستان میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے فرق اور جھگڑے کو ظاہر کرتی ہے۔ ان معنوں میں یہ کسی انگریزی لغت میں نہیں ہے۔ اردو میں اس کے لئے فرقہ وارانہ کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے، جو کہ نہ صرف ہندو اور مسلمانوں کے درمیان فسادات و تضادات کے لئے ہے بلکہ یہ شیعہ سنی، یا اسی قسم کے دوسرے فرقہ وارانہ اختلافات کے لئے بھی استعمال کی جاتی ہے۔

کمیونل ازم کے بارے میں کئی سوالات ہیں: مثلاً کیا یہ نیشنل ازم کے نتیجہ میں پیدا ہوا ہے، اور کیا اس کے پس منظر میں نسل پرستی کا جذبہ ہے؟ ایک دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا یہ کولونیل دور کی پیداوار ہے یا اس سے پہلے بھی یہ موجود تھا؟ ہندوستان کے مورخین اور دانشوروں کے لئے یہ انتہائی اہم مسئلہ ہے جس پر سیاسی، مذہبی، ثقافتی، اور معاشی تناظر میں کافی لکھا گیا ہے اور یہ تجزیہ کیا گیا ہے کہ اس کی کیا وجوہات ہیں اور یہ کیوں ہندو اور مسلمانوں کے درمیان جھگڑے اور فسادات کا باعث ہے؟

چونکہ اکثر مورخوں کا استدلال یہ ہے کہ کمیونل ازم، کولونیل دور کی تبدیلیوں اور حالات کی وجہ سے پیدا ہوا، اس لئے سی۔ اے۔ بیلی نے انگریزی حکومت سے پہلے ہندوستان میں فرقہ وارانہ فسادات کی نشان دہی کی، جس کا مقصد یہ تھا کہ یہ کولونیل دور سے پہلے سے موجود جذبات تھے جو فسادات کی شکل میں ابھرتے رہتے تھے۔ گیانندر پانڈے نے اپنی مشہور کتاب ''شمالی ہندوستان میں کمیونل ازم کی تشکیل'' میں اس کو برطانوی عہد کی پیداوار

قرار دیا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ برصغیر میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان مذہبی فسادات ہوتے رہتے تھے، مگر اس کی سیاسی نوعیت اور کمیونٹی میں مذہب کا جذبہ برطانوی دور میں پیدا ہوا کہ جس نے ایک مقابلہ کی حیثیت اختیار کر لی، اس مقابلہ بازی میں دونوں کمیونٹیز نے خود کو مذہبی بنیادوں پر متحد کیا اور اپنی شناخت کی علامتیں مقرر کر کے ایک دوسرے کے خلاف صف آراء ہو گئیں۔

اس موضوع پر پردیپ کمار دتہ (Pradip Kumar Datta) نے بنگال میں بیسویں صدی میں کمیونل ازم کی تشکیل پر کتاب لکھی ہے

Carving Blocks: Communal Ideology in Early Twentieth-Century Bengal (1999)

پردیپ کمار دتہ نے بنگال میں کمیونل ازم کی ابتداء اور اس کے ابھار پر روشنی ڈالتے ہوئے ہندوؤں اور مسلمانوں کی جانب سے جو ردعمل ہوئے تھے، اس کی جانب اشارہ کیا ہے، مثلاً ایک ہندو راہنما یو۔این۔مکرجی نے ہندو کمیونٹی کو خبردار کیا کہ مسلمانوں میں شرح پیدائش زیادہ ہے جس کی وجہ سے ان کی آبادی میں اضافہ ہو رہا ہے، اس کے مقابلہ میں ہندوؤں کے بارے میں ان کا کہنا تھا کہ یہ ایک "مرتی ہوئی نسل" ہے۔ اس نے ہندوؤں میں اقلیت و اکثریت کے بارے میں جذبات کو پیدا کیا۔ مکرجی نے اپنی دلیل کی شہادت میں 1880ء سے لے کر 1890ء کی دہائیوں میں جو مردم شماری ہوئی تھی، اس کی مثال پیش کی۔ انہوں نے نہ صرف مسلمانوں کی بڑھتی ہوئی آبادی کے خطرے سے خبردار کیا بلکہ یہ بھی کہا کہ مسلمان ایک متحد قوم ہیں، اور اس اتحاد کی وجہ ان کی مساجد ہیں کہ جہاں وہ جمع ہوتے ہیں، اور جو وعظ وہ سنتے ہیں، اس سے ان میں مذہبی جوش و خروش پیدا ہوتا ہے۔

ہندوؤں کے جذبات کو بیدار کرنے کے سلسلہ میں ان کی دوسری دلیل یہ تھی، ہندو اپنی بیواؤں کی شادی نہیں کرتے ہیں، یہ بیوائیں آسانی سے مسلمانوں کے جال میں پھنس

جاتی ہیں۔ لہٰذا اس دلیل کی بنیاد پر ان کا کہنا تھا کہ ہندو کمیونٹی کو اپنی اصلاح کی ضرورت ہے، اور یہ ضرورت ہے کہ وہ بیواؤں کی شادی کے سلسلہ میں تحریک چلائیں تا کہ مسلمان ان کا جنسی استحصال نہ کرسکیں۔

ان کی دوسری دلیل یہ تھی کہ ہندو قوم یا کمیونٹی میں اتحاد نہیں ہے۔ ذات پات کی تفریق نے ان کے اتحاد کو توڑ رکھا ہے۔ اس لئے اگر نچلی ذات کے لوگوں کی اصلاح کی جائے، ان پر محض رحم کھانے سے مسئلہ حل نہیں ہوگا، انہیں ہندو دھرم میں رکھنے کے لئے ان کی حالت سدھارنے کی ضرروت ہے، ورنہ یہ لوگ یا تو مسلمان ہو جائیں گے یا عیسائی۔ چونکہ اس وقت عیسائی مشنری بھی تبلیغ کے سلسلہ میں پوری طرح سے مصروف عمل تھے، اس لئے مسلمانوں سے زیادہ ان سے ڈر تھا۔ اس دلیل کے نتیجہ میں مسلمان اور عیسائی دونوں مذاہب ہندو دھرم کے مخالف اور دشمن کے طور پر سامنے آئے۔

ہندو کمیونٹی کے ان خطرات سے نمٹنے کے لئے، اور ان میں اتحاد پیدا کرنے کی غرض سے مہاراشٹر میں ساورکر ہندتوا کا نظریہ پیش کر چکے تھے۔ جس میں انہوں نے ہندو قوم کی تعریف متعین کی تھی اس کے تحت ہندو کا وطن نہ صرف ہندوستان ہے، بلکہ اس کا مذہب بھی ہندوستان ہے۔ اس تعریف کے تحت اسلام اور عیسائیت دونوں غیر ملکی مذاہب ہوئے کہ جن کی گنجائش ہندوستان میں نہیں ہے۔ اس کے علاوہ ہندو قوم کے اتحاد کے لئے انہوں نے ایک دشمن کے ہونے کی ضرورت پر زور دیا ہے" ایک دشمن کے علاوہ اور ایسی کوئی چیز نہیں کہ لوگوں کو ایک قوم، اور قوم کو ریاست کی شکل دے۔"

مسلمانوں کے بارے میں بحیثیت دشمن کا تصور دے کر، اب اس بات کی ضرورت تھی کہ ان کا منفی کردار پیش کیا جائے۔ اس سلسلہ میں اس دلیل کو بار بار دہرایا گیا کہ مسلمان جنسی طور پر شہوت پرست ہوتے ہیں، اس لئے ان کا شکار ہندو بیوائیں ہوتی ہیں جنہیں یہ خراب کرتے ہیں۔ لہٰذا بیواؤں کی شادی کی تحریک سے نہ صرف انہیں مسلمانوں سے بچایا جا

سکے گا بلکہ اس کی وجہ سے ہندوؤں کی آبادی میں اضافہ ہوگا۔

دوسری دلیل یہ تھی کہ فسادات میں مسلمان ہندو عورتوں کو اغوا کر لیتے ہیں۔ اس لئے فسادات کے خاتمہ کے بعد ان اغوا شدہ عورتوں کو واپس لے لینا چاہئے، کیونکہ اگر یہ مسلمانوں کے پاس رہیں تو ایک تو ان کا مذہب بدل جائے گا، دوسرے ان کے بچے مسلمانوں کے ہو جائیں گے۔

اس ساری دلیل کا مقصد یہ تھا کہ ہندو قوم خود کو متحد کرے، اپنی عورتوں کی حفاظت کرے، آبادی کو بڑھائے، کیونکہ یہ آبادی عورتوں کی وجہ سے ہی بڑھے گی، اگر یہ اقدامات نہیں لئے گئے تو دو سو سال میں ہندو قوم ختم ہو جائے گی۔ اس تحریک میں جہاں مسلمانوں کے خلاف خوف اور نفرت ہے، وہیں ہندو کمیونٹی کی اصلاح اور اس کو بہتر بنانے اور اسے قدامت پرستی سے نکالنے کی تجاویز بھی ہیں۔ خاص طور سے عورتوں کے سلسلہ میں کہ جن کی آزادی کے بعد ہندو قوم اس قابل ہو سکتی ہے کہ وہ اپنی آبادی میں اضافہ کرے تاکہ وہ اقلیت میں نہ بدل دی جائے۔ اس سلسلہ میں وہ نچلی ذات کے لوگوں سے بھی اپیل کرتے ہیں کہ وہ بھی اپنی بیواؤں کی شادی کریں۔

ہندوؤں کی طرح مسلمانوں میں بھی کمیونل ازم کا اثر ہوا۔ خاص طور سے دیہاتوں میں کہ جہاں مسلمانوں کی اکثریت آباد تھی۔ مسلمانوں میں اتحاد اور شعور پیدا کرنے کی غرض سے جو تحریک چلی اس میں اول اس بات پر زور دیا گیا کہ مسلمانوں کو تعلیم حاصل کرنی چاہئے، دوسرے اپنے اخراجات میں کمی، کیونکہ مسلمانوں میں یہ رواج تھا کہ شادی بیاہ اور دوسری رسومات پر اپنی اوقات سے زیادہ خرچ کرتے تھے۔ اس لئے اس بات پر کی تلقین کی گئی کہ سادہ لباس ہونا چاہئے، شادی میں جہیز کی رسم کا خاتمہ، اور وراثت میں عورتوں کو ان کا حصہ دینا چاہئے۔ اس تحریک کا مقصد یہ تھا کہ جب مسلمانوں کی سماجی اور معاشی حالت بہتر ہو گی تو اس سے اسلام مضبوط ہوگا، اور اسلامی معاشرہ میں ہم آہنگی پیدا ہو گی۔

ایک متحد کمیونٹی کے لئے ضروری تھا کہ اسے دوسروں سے بالکل علیحدہ کر دیا جائے۔ لہٰذا یہ تحریک چلی کہ ہندوؤں سے تعلقات نہ رکھے جائیں اور ان سے علیحدگی اختیار کی جائے۔ ہندوؤں سے اختلاف برقرار رکھنے کے لئے یہ لازمی قرار دیا گیا کہ گائے کی قربانی ضرور کی جائے۔ مسلمان کمیونٹی میں ایسے لوگ کہ جو اس تحریک کے ساتھ نہیں ہیں، ان سے بھی قطع تعلق کر لینا چاہئے۔ کیونکہ اس صورت میں کیمونٹی کو متحد کیا جا سکتا ہے۔

مسلمان کمیونٹی کے اتحاد کے لئے ضروری تھا کہ ایسے تمام عوامل کہ جو ہندو مسلم اتحاد کی بات کرتے ہوں، انہیں رد کیا جائے لہٰذا اس ضمن میں نذرالاسلام کی شاعری کو نشانہ بنایا گیا کہ جس کی شاعری میں مشترک اقدار کی بات کی گئی ہے۔ اس کی ذات بھی اس لئے نشانہ بنی کہ اس نے ایک ہندو عورت سے شادی کی تھی۔

اس سلسلہ میں جس شخصیت کا بنگال کے مسلمانوں اور خاص طور سے کسانوں پر اثر ہوا وہ پیر ابوبکر کی شخصیت تھی کہ جنہوں نے کیمونٹی میں مذہبی جذبہ پیدا کرنے، اور ان میں اصلاح کی تحریک کی غرض سے پمفلٹس شائع کئے۔ ان کے پیروکاروں نے وعظ اور تقریروں کے ذریعہ ان کے پیغام کو گاؤں گاؤں پہنچایا۔ مذہبی جذبہ کو پیدا کرنے اور لوگوں کو ایک جگہ جمع کرنے کی غرض سے انہوں نے "ایصال ثواب" نامی ایک رسم شروع کی کہ جس میں مردہ لوگوں کی مغفرت کے لئے لوگ جمع ہو کر دعائیں مانگتے تھے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی مبلغین مسلمانوں میں اتحاد کا زور دیتے اور ان کی سماجی اصلاح کے لئے تجاویز پیش کرتے تھے۔ ابوبکر کی اس تحریک میں پیر پرستی کے خلاف بھی مہم چلائی جاتی تھی۔ انہوں نے سود خوری کے خلاف بھی تحریک چلائی اور کسانوں کے حقوق کی بات کی۔

خلافت تحریک کے زمانے میں ابوبکر نے اس کی تو حمایت کی، مگر گاندھی جی کی مخالفت کی۔ شہروں میں آباد مسلمانوں سے بھی روابط قائم کئے تاکہ شہری اور دیہاتی مسلمانوں میں اتحاد پیدا ہو۔

ایک مرتبہ جب ہندو اور مسلمان کمیونٹیز نے خود کو مذہبی بنیادوں پر متحد کرلیا تو اس کے نتیجہ میں معمولی اختلافات بھی بڑے مذہبی اختلاف ہو گئے۔ مثلاً اگر مسجد یا مندر کو ڈھایا گیا تو اس نے شدید فسادات کی شکل اختیار کرلی۔ کیونکہ مسجد اور مندر یہ دونوں عمارتیں ان کے مذاہب کی علامتیں بن گئیں۔ 1929ء میں کلکتہ کی ایک مارکیٹ میں ایک فقیر کو دفن کیا گیا اس سے فرقہ وارانہ فسادات شروع ہو گئے۔ 1924ء اور 1927ء میں فرقہ وارانہ فسادات میں مسلمان غنڈوں نے ہندو عورتوں کو اغوا کیا تو اس کے ردعمل میں ہندوؤں میں عورتوں کے تحفظ کے لئے ایک جماعت قائم کی گئی۔ مسجد کے آگے اگر ہندو باجہ بجاتے ہوئے گزرتے تو اس پر فسادات ہو جاتے تھے۔ لیکن اگر مسلمان باجے والے یا برطانوی بینڈ ہوتا تھا تو اس پر اعتراض نہیں ہوتا تھا۔

ان اختلافات نے بنگال میں نہ صرف ہندو اور مسلمان کمیونٹیز کو ایک دوسرے سے جدا کر دیا بلکہ وقتاً فوقتاً جو فسادات ہوئے انہوں نے مفاہمت و اشتراک کے تمام راستے بند کر دیئے۔ بنگال میں جس طرح سے دونوں میں علیحدگی ہوئی، اس کا اثر ہندوستان کے دوسرے حصوں میں دیکھا جا سکتا ہے۔ جہاں بیسویں صدی کے ابتدائی دور میں فرقہ واریت نے شدت اختیار کر کے دوسرے مسائل کو پس پشت ڈال دیا۔



بنگلہ دیشی نیشنل ازم

نیشنل ازم کی کئی قسمیں ہوتی ہیں۔ یہ زبان، مذہب، نسل اور سیاسی نظریات کی بنیادوں پر ابھرتا ہے۔ اس کی ابتداء ہمیشہ بڑی رومانوی ہوتی ہے جو جذباتی طور پر لوگوں کو متاثر کرتی ہے۔ قومی جذبات کا اثر اس قدر گہرا ہوتا ہے کہ وقتی طور پر لوگ ذات پات، طبقات، جنسی تفریق اور زبان کے فرق کو بھول کر ایک وحدت میں مل جاتے ہیں جب نیشنل ازم کے زیر اثر تاریخ کی تشکیل کی جاتی ہے، تو اس میں قوم ماضی میں یا تو سنہری دور کو ڈھونڈتی ہے تا کہ اس سے فخر کے بذ بات پیدا کرنے اور یا تاریک دور کو تا کہ عبرت حاصل کرے، اور آگے کی جانب بڑھے۔ لیکن جب نیشنل ازم کی مدد سے سوسائٹی اور معاشرہ کامیابی حاصل کر لیتا ہے تو اس کے دو نتائج نکلتے ہیں یا تو معاشرہ خود کو مستحکم کر لیتا ہے اور یا نیشنل ازم کے نظریہ پر حکمراں طبقے قابض ہو کر اسے اپنے مفادات کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ جب کامیابی قریب آ جاتی ہے تو کسانوں، مزدوروں اور عورتوں کو جنہیں جدوجہد اور آزادی کی جنگ کے لئے استعمال کیا گیا تھا، اب انہیں واپس ان کے مقام پر بھیج دیا جاتا ہے، ان کی قربانیوں کو نظر انداز کر کے انہیں تاریخی عمل سے دور کر دیا جاتا ہے۔ اور نتیجتاً معاشرہ زوال پذیر ہو کر پسماندہ ہو جاتا ہے۔ اس کی مثال تیسری دنیا کے وہ ممالک ہیں کہ جو کولونیل ازم سے آزاد ہو کر مستحکم ہونے کے بجائے افراتفری کا شکار ہو گئے۔

ان نئے ملکوں میں بنگلہ دیش بھی ہے جو کہ در حقیقت دو بار آزاد ہوا ایک بار برطانوی تسلط سے اور دوسری بار پاکستان کے قبضہ سے۔ لہٰذا بنگلہ دیش کے لئے سب سے بڑا مسئلہ

اردو کے سلسلہ میں دہلی ولکھنو والے اہل زبان کہلاتے ہیں۔ جب کہ وہ لوگ کہ جن کی مادری زبان تو اردو ہے مگر ان کا تعلق لکھنو یا دہلی سے نہیں ہے تو وہ اہل زبان کے حلقہ سے خارج ہو جاتے ہیں، اور ان کی زبان معیاری نہیں رہتی ہے۔ اس طرح زبان کا دائرہ محدود ہو جاتا ہے اور ایک طبقہ اس پر اپنی اجارہ داری قائم کر کے، دوسروں کو اس سے محروم کر دیتا ہے۔

برصغیر ہندوستان میں زبان کی بنیاد پر معاشرہ میں طبقاتی تقسیم رہی، مثلاً قدیم ہندوستان میں سنسکرت مذہبی وعلمی وادبی زبان تھی، مگر اس کے جاننے والے صرف برہمن تھے اور اس میں جو علم تھا اس کی بنیاد پر اپنی اجارہ داری قائم رکھے ہوئے تھے۔ اس طرح محدود ہونے کے بعد سنسکرت زبان ایک مردہ زبان ہو گئی، مگر اس کی مذہبی وعلمی فوقیت لوگوں کے ذہنوں میں آج تک بیٹھی ہوئی ہے۔ عام لوگ جو زبانیں بولتے تھے، وہ علمی طور پر ترقی نہیں کر سکیں، وہ کاروبار اور سماجی تعلقات تک محدود رہیں۔ بعد میں جب مسلمانوں کی آمد کے ساتھ فارسی زبان دربار کی زبان بنی تو وہ بھی ہندوستان کے عام لوگوں کی پہنچ سے دور رہی۔ یہی صورت حال انگریزی زبان کی ہوئی کہ جو طبقہ اعلیٰ کی زبان بن گئی اور اس نے معاشرے کی طبقاتی تقسیم کو اور زیادہ گہرا کر دیا۔

پاکستان میں زبان کے موضوع پر تحقیق کرنے والے ڈاکٹر طارق رحمان ہیں، جو پاکستان میں زبان اور سیاست (*Language and Politics in Pakistan*) کے موضوع پر ایک کتاب لکھ چکے ہیں۔ اب انہوں نے ایک اور کتاب ''زبان، نظریہ اور طاقت: پاکستان اور شمالی ہندوستان کے مسلمانوں میں زبان کا استعمال'' لکھی ہے۔

(***Language, Ideology and Power: Language learning among the Muslims of Pakistan and North India***)

اس کتاب میں ڈاکٹر طارق رحمان نے اس نکتہ کی طرف توجہ دلائی ہے کہ زبان معاشرہ کے

ذہن کی تشکیل میں کس طرح موثر انداز میں حصہ لیتی ہے، اور دنیا اس کے بارے میں اس کی بنیاد پر افراد کیسے اپنے خیالات تعمیر کرتے ہیں۔ انگریزی زبان میں اس کے لئے (World View) اور جرمن زبان میں (Weltanschauning) کے الفاظ ہیں۔

زبان اور مذہب دونوں مل کر کسی بھی معاشرے کی بنیادوں کو پختہ کرنے میں اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ مثلاً جرمن فلسفیوں اور دانشوروں سے زبان کی بنیاد پر جرمن قوم کی بنیاد ڈالی جو کہ سیاسی طور پر کئی ریاستوں میں بٹی ہوئی تھی۔ مگر زبان کے رشتوں نے اس سیاسی تقسیم کو ختم کر کے انہیں متحد کر دیا اور آگے چل کر مختلف ریاستیں مل کر متحدہ جرمنی میں ضم ہو گئیں۔

اسی جرمن ماڈل کو عربوں نے 1960ء کی دہائی میں استعمال کرتے ہوئے، عرب نیشنل ازم کو فروغ دیا اور زبان کی بنیاد پر عربوں کو متحد کرنے کی کوشش کی۔ زبان کا اثر یہ تھا کہ عرب مسلمان اور عرب عیسائی، مل کر ایک قوم بن گئے۔

برصغیر ہندوستان میں زبان اور مذہب نے کیا کردار ادا کیا، اس پر پال براس (Paul Brass) نے ''زبان مذہب اور سیاست شمالی ہندوستان میں'' *(Language, Religion and Politics in North India)* لکھی کہ ان دونوں نے مل کر شمالی ہندوستان کی سیاست میں کیا تبدیلیاں کیں۔ طارق رحمان نے صرف زبان پر فوکس کرتے ہوئے تجزیہ کیا ہے کہ اس کے پاکستان کی سیاست اور نظریہ پر کیا اثرات ہوئے۔

کتاب کے پہلے حصہ میں ڈاکٹر طارق رحمان نے اپنے تھیس کی حمایت میں ایک تھیورٹیکل فریم ورک دیا ہے کہ زبان معاشرے کی ثقافتی سرگرمیوں کا ذخیرہ ہوتی ہے کہ جس میں لوگوں کی علمی و فکری خیالات جمع ہوتے ہیں، اور ان کا اظہار زبان کے ذریعہ کیا جاتا ہے۔ تاریخی طور پر یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ کسی زبان کی زندگی یا موت کا دارومدار اس پر ہوتا ہے کہ اس کے بولنے والوں میں کس قدر تخلیقی صلاحیتیں ہیں، اس کے دانشور، مفکر،

ادیب و شاعر اپنے خیالات و افکار سے اسے کس حد تک مالا مال کر رہے ہیں۔ اگر کوئی معاشرہ جدید حالات کے تحت چیلنج کو قبول نہیں کرتا ہے تو زبان کا ذخیرہ الفاظ ایک جگہ رک جاتا ہے۔

زبان کے ذریعے حکمراں طبقہ اپنے امتیاز کو قائم رکھتے ہوئے، عام لوگوں کو اپنے دائرہ ثقافت سے خارج کر دیتے ہیں۔ مثلاً پاکستان میں اردو کے بجائے انگریزی طاقت و اقتدار اور کامیابی کی زبان ہے۔ فوج، نوکر شاہی، بڑے صنعت کار، ذرائع ابلاغ کے لوگ اور تعلیمی اداروں میں اس کا استعمال ہوتا ہے۔ اس کی وجہ سے انگریزی بولنے والے مراعات اور خاص لوگ بن جاتے ہیں کہ جن کا تعلق جدید دنیا سے ہو جاتا ہے۔ مگر دلچسپ بات ہے کہ پاکستان کی سیاست میں اگرچہ انگریزی زبان ایک طاقتور ہتھیار کے طور پر استعمال ہوتی ہے، مگر اس کے ساتھ ہی دوسرے عناصر بھی ہیں کہ جو اہل اقتدار کی مراعات کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ مثلاً علماء انگریزی سے ناواقف ہوتے ہیں، مگر مذہب کی بنیاد پر وہ اقتدار میں شریک ہو جاتے ہیں۔ بڑے بڑے سردار بھی انگریزی سے نابلد ہوتے ہیں، مگر زمین اور جائیداد کے زور پر انہیں بھی اقتدار میں شامل کر لیا جاتا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ ان پر دو صورتوں میں انگریزی نہ جاننے والے احساس کمتری کا شکار ضرور رہتے ہیں۔

کسی بھی زبان میں جو معلومات اور افکار کا ذخیرہ ہوتا ہے، اس سے اس کے بولنے والوں کا دنیا کے بارے میں نقطہ نظر تشکیل پاتا ہے۔ مثلاً جب سلطانوں کے عہد میں فارسی دربار کی زبان بنی تو فارسی زبان کا جو نصاب تھا، اس میں شاہنامہ فردوسی، جامی، اور مولانا روم وغیرہ شامل تھے۔ اس کے علاوہ فارسی میں اخلاق پر جو کتابیں تھیں، مثلاً اخلاق ناصری وغیرہ ان سب کے مطالعے سے فارسی کا جو ذہن بنتا تھا اسے ایرانی عالمی نقطہ نظر کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اب وہ دنیا کو اس علم کی روشنی میں دیکھتا تھا کہ جو اس نے حاصل کیا تھا۔ مغل دور حکومت میں چونکہ ہندوستان اور ایران کی سرحدیں کھلی تھیں، اس لئے ایرانی اسکالرز،

ادیب وشاعر دربار کی سر پرستی کی غرض سے ہندوستان آتے رہتے تھے۔ چونکہ دربار کی زبان فارسی تھی، اس لئے ان کی قدر اور آؤ بھگت ہوتی تھی، اہل زبان ہونے کے ناطے ان کی عزت افزائی کی جاتی تھی اور انہیں دربار وانتظامیہ میں اعلیٰ عہدوں سے سرفراز کیا جاتا تھا۔ اسی وجہ سے ہندوستان میں کایستھ اور کھتری ذات کے لوگوں نے فارسی سیکھ کر اس میں مہارت حاصل کر لی اور اس کے سہارے نہ صرف مغل نوکر شاہی میں اعلیٰ عہدے حاصل کئے بلکہ لغت اور گرائمر پر اتنی اعلیٰ پایہ کی کتابیں لکھیں کہ خود ایرانیوں نے ان کی اہمیت کو تسلیم کرلیا۔

طارق رحمان نے درست بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ فارسی کی اہمیت اس وقت ختم ہوئی کہ جب ایسٹ انڈیا کمپنی نے انگریزی زبان کو سرکاری زبان بنادیا۔ اب فارسی کی جگہ یہ کامیابی کا ذریعہ بن گئی۔ ان بدلتے حالات میں ہندوؤں نے فوراً ہی انگریزی سیکھنی شروع کر دی تاکہ انتظامیہ میں ملازمتیں حاصل کر سکیں۔ لیکن اس کے برعکس مسلمانوں کا رویہ مختلف تھا، انگریزوں کی زبان سیکھنا ان کے لئے کافروں کی زبان سیکھنا تھا، اس لئے انہوں نے علماء سے رجوع کیا کہ کیا شریعت کی رو سے اس کا سیکھنا جائز ہے یا نہیں۔ اس کے نتیجہ میں ایک کنفیوژن پیدا ہوا، کچھ علماء نے کہا کہ انگریزی مجبوری کے تحت سیکھ لینا چاہئے، مگر انگریزی طور طریق اختیار نہیں کرنے چاہئیں۔ کچھ نے کہا کہ انگریزی نہ تو سیکھنی چاہئے اور نہ ہی ان سے کسی قسم کے تعلقات رکھنا چاہئیں اس قضیہ میں ایک عرصہ لگا تب جا کر مسلمانوں کو احساس ہوا کہ اگر انہوں نے یہ زبان نہیں سیکھی تو نہ تو انہیں ملازمتیں مل سکتی ہیں، اور نہ ہی وہ معاشی وسماجی طور پر آگے بڑھ سکتے ہیں۔ یہی وجہ تھی کہ وہ ہندوؤں کے مقابلہ میں پسماندہ رہ گئے۔

آگے چل کر مسلمان کمیونٹی دو طبقوں میں بٹ گئی: ایک وہ تھے کہ جنہوں نے یورپی تعلیم حاصل کی تھی، دوسرے وہ جو کہ اردو، فارسی اور عربی علوم پڑھے ہوئے تھے۔ ان

دونوں طبقوں کا عالمی نقطہ نظر زبانوں کی وجہ سے علیحدہ علیحدہ تھا۔ دونوں کے ثقافتی رجحانات جدا جدا تھے، اس کے ساتھ ہی دونوں طور طریق، لباس اور بول چال کے انداز مختلف تھے۔ لہٰذا مسلمان معاشرہ ان جہتوں میں دو مختلف راستوں پر چل کھڑا ہوا اور یہ فرق آج تک ہے۔

زبان کے سلسلہ میں دوسرا اہم مسئلہ اس وقت پیدا ہوا کہ جب 1947ء میں پاکستان معروض وجود میں آیا۔ اب یہ بحث شروع ہوئی اس ملک کی قومی زبان کیا ہونی چاہئے۔ کچھ کا خیال تھا مغربی اور مشرقی پاکستان کو متحد رکھنے کے لئے ضروری ہے کہ عربی زبان کو قومی زبان بنا دیا جائے۔ کچھ نے مشورہ دیا کہ فارسی کو قومی زبان ہونا چاہئے تا کہ ایران اور وسط ایشیاء سے روابط بڑھیں، اور قریبی تعلقات استوار ہوں۔ اس بات کی بھی کوشش ہوئی کہ بنگالی کے رسم الخط کو بدل کر اسے عربی اور فارسی رسم الخط میں لکھا جائے۔ ذہنیت کی اس پراگندگی کی وجہ سے بنگال میں زبان کا مسئلہ اہمیت اختیار کر گیا اور بالآخر یہ علیحدگی کا باعث بنا۔

اس کتاب میں طارق رحمان کی یہ دلیل درست ہے کہ مختلف زبانوں کو بولنے، سیکھنے اور استعمال کرنے کی وجہ سے ہمارے معاشرہ میں کوئی ایک عالمی نقطہ نظر نہیں ہے۔ جن لوگوں کو انگریزی یا دوسری یورپی زبانیں آتی ہیں۔ وہ ان کے ذریعہ سے علم کو بہتر طریقہ سے حاصل کرتے ہیں، اس وجہ سے ان میں روشن خیالی، اور رواداری کے جذبات زیادہ ہوتے ہیں، وہ دنیا کو ایک ترقی پسند اور لبرل نقطہ نگاہ سے دیکھتے ہیں۔

ان کے مقابلہ میں چونکہ اردو اور دوسری علاقائی زبانوں میں اتنی علمی وسعت نہیں ہے اور نہ ہی ان کا ادب اور علمی سرمایہ وسیع ہے، اس لئے اس کے جاننے والے محدود علم حاصل کر پاتے ہیں۔

پاکستان کی حکومت نے انگریزی کو سرکاری زبان اور اردو کو قومی زبان رکھ کر لوگوں کو

کمتریوں میں مبتلا کر رکھا ہے۔ اس ذریعہ سے انگریزی جاننے والے اقتدار اور طاقت
کے حامل ہیں۔ جب کہ اردو اور علاقائی زبانیں جاننے والے محرومیت کا شکار ہیں۔
ضرورت اس بات کی ہے کہ انگریزی کے ساتھ اردو اور علاقائی زبان کی سرپرستی کی
جائے۔ ان میں علمی و ادبی علوم کو فروغ دیا جائے تاکہ معاشرہ میں جو غیر مساوی علمی تقسیم
ہے وہ دور ہو سکے۔ اگر حکمران طبقے اسی تنگ نظری کا شکار رہے اور اپنی مراعات اور حیثیت
کی خاطر معاشرہ کو پسماندہ رکھے رہے تو اس کے نتائج آگے چل کر ہمارے اور ملک کے
لئے تباہ کن ہوں گے۔



تاریخ کی نصابی کتب

تاریخ کی نصابی کتب لکھنا ایک مشکل اور پیچیدہ کام ہے، کیونکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ مصنف نہ صرف اپنے مضمون میں مہارت رکھتا ہو، بلکہ اسے اس تحقیق سے بھی بخوبی واقفیت ہو کہ جو اس کے مضمون میں ہو رہی ہے۔ تاریخ کا مضمون بھی دوسرے سماجی علوم کی مانند نئے خیالات و افکار کی روشنی میں برابر نئے انداز سے تعمیر ہوتا رہتا ہے۔ بدقسمتی سے اب تک یہ ہوتا رہا ہے کہ تاریخ کی نصابی کتب لکھنے کا کام ان لوگوں کے ذمہ کر دیا جاتا ہے کہ جو اس مضمون اور اس کی تبدیلیوں سے ناواقف ہوتے ہیں، اس وجہ سے وہ فرسودہ نظریات اور سوچ کے تحت یہ کتابیں لکھتے رہتے ہیں۔

خاص طور سے برصغیر ہندوستان کی تاریخ نویسی میں جو نئی تحقیقات ہوتی ہیں، انہوں نے تاریخ کے قدیم اور پرانے ڈھانچہ کو بدل کر رکھ دیا ہے۔ اب اگر لکھنے والا ان سے واقف نہیں، یا وہ ان تحقیقات کو اپنی نصابی کتابوں کا حصہ نہیں بناتا ہے تو اس صورت میں یہ کتابیں طالب علموں کو ذہنی طور پر اور زیادہ پس ماندہ کرتی ہیں۔

پاکستان میں تاریخ کی نصابی کتب کی سب سے بڑی خرابی یہ ہے کہ ان میں قدیم ہندوستان کو بالکل خارج کر دیا ہے، اگر تھوڑا بہت ذکر آتا ہے تو موئن جوڈرو یا گندھارا کا آ جاتا ہے، لیکن قدیم ہندوستان کی سیاسی و سماجی اور معاشی تاریخ سے طالب علم بے بہرہ رہتا ہے۔ اس کے برعکس ہندوستان میں عہد وسطیٰ کو جس میں مسلمان حکمراں خاندانوں نے حکومت کی، اسے غیر ملکیوں کا دورِ حکومت کہہ کر اس کی اہمیت کو گھٹا دیا جاتا ہے، اس کا نتیجہ یہ

ہے کہ دونوں ملکوں میں تاریخ کی نصابی کتب ایک ایسے ذہن کو پیدا کر رہی ہیں کہ جس میں مذہبی تعصبات اور انتہا پسندی شدت کے ساتھ سرایت کر گئی ہے۔

اس صورت حال میں کہ جب تاریخ نویسی کے ذریعہ دونوں ملکوں کو علیحدہ کر دیا گیا ہے، اس لحاظ سے ایسی نصابی کتابوں کی اشد ضرورت ہے کہ جو قدیم ہندوستان اور عہد وسطیٰ کے بارے میں ہونے والی جدید تحقیقات کو شامل کر کے ایک ایسی تاریخ کو پیش کرے کہ جس میں نفرت و انتہا پسندی کے بجائے، تاریخی عمل اور اس کے نتائج کو سمجھنے میں آسانی ہو۔

اس سلسلہ میں محمد یونس اور ارادھن پرمار کی مشترکہ تصنیف

South Asia: A Historical Narrative (2003)

قدیم ہندوستان کی تاریخ کے لحاظ سے ایک اہم نصابی کتاب ہے۔ اس میں ان تمام مسائل کی نشان دہی کی گئی ہے کہ جو قدیم ہندوستان کی تاریخ نویسی میں موجود ہیں۔ ان متنازعہ موضوعات کے بارے میں ذکر ہے کہ جن پر مورخین تحقیقات کر چکے ہیں اور جو ان میں باعث بحث و مباحثہ ہیں۔ مثلاً اب ہندتوایا انتہا پسند ہندو مورخ اس بات کو کہہ رہے ہیں کہ وادی سندھ کی تہذیب دراصل آریاؤں کی تھی، اسے ماقبل آریا تہذیب کہنا غلط ہے۔ ان کا اب یہ بھی اصرار ہے کہ آریا کہیں باہر سے نہیں آئے تھے، بلکہ یہ ہندوستان کے باشندے تھے، اور یہاں سے دنیا کے دوسرے حصوں میں گئے تھے۔ مصنفین نے ان کے دلائل کو رد کرتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ وادی سندھ کی تہذیب کا آریاؤں سے کوئی تعلق نہیں تھا، اور یہ کہ آریا ہندوستان پر حملہ آور نہیں ہوئے بلکہ وقتاً فوقتاً مختلف گروہوں کی شکل میں ہندوستان میں آتے رہے، اس کے نتیجہ میں ان کا یہاں کے مقامی باشندوں سے تصادم بھی ہوا، تو ان کے ساتھ ملاپ بھی ہوا۔

ان کی دلیل کے مطابق ہندوستان کی تہذیب کی اولین ابتداء وادی سندھ سے ہوئی، بعد میں آریاؤں کی آمد نے آہستہ آہستہ تہذیب کے مرکز کو وادی گنگا و جمنا میں تبدیل کیا۔

انہوں نے اس سوال کا جواب بھی دیا ہے کہ کیا وادی سندھ سے وادی گنگا کے سفر میں ہندوستان کی تہذیب کے عمل میں کوئی رکاوٹ آئی، یا یہ تہذیبی عمل ان تہذیبوں کے باوجود تسلسل کے ساتھ قائم رہا۔ ان کی دلیل کے مطابق ابتدائی ویدک کلچر وادی سندھ میں پیدا ہوا اور یہاں ہی ترقی پذیر ہوا، جب یہ یہاں سے وادی گنگا میں گیا ہے تو اس نے اس تسلسل کو برقرار رکھا ہے۔ لیکن ویدک کلچر کی ترقی، فروغ، اور پختگی وادی گنگا میں جا کر آئی جہاں کے برہمن ذات نے اعلیٰ حیثیت حاصل کر کے مذہب پر اپنے تسلط کو قائم کر لیا۔ لہٰذا رامائن میں جس ویدک کلچر کا اظہار ہے، اس میں سیتا عورتوں کے لئے ایک ماڈل بن کر ابھرتی ہے اور رام ایک مثالی حکمراں اور راہنما۔ یہی وجہ تھی کہ ہندوستان کی آزادی کی جدوجہد میں "رام راجیہ" کا نعرہ لگا کر ہندوستان کے عوام کو اس مثالی حکمراں اور اس کے مثالی دور سے روشناس کرا کر انہیں آزادی کی جدوجہد کے لئے تیار کیا گیا۔

اس وقت موجودہ دور میں ہندتوا کے ماننے والے رام کی شخصیت کو ایک بار پھر سیاسی مقاصد کے لئے استعمال کر کے اس کے ذریعہ اقتدار پر قابض رہنا چاہتے ہیں۔

ہندوستان کی تاریخ بدلتی رہی، برہمن ازم کے تسلط کے خلاف جین مت اور بدھ مت نے آوازیں اٹھائیں، ان کی تعلیمات میں فرد کی نجات پر زور دیا گیا ہے، اور برہمنوں کے بڑھتے ہوئے اثر و رسوخ اور رسومات سے انکار کیا گیا ہے۔ اشوک نے بدھ مت کی تبلیغ نہ صرف ہندوستان میں کی بلکہ ہندوستان سے باہر کے ملکوں میں بھی مبلغین کو بھیج کر اس کے فروغ میں اہم کردار ادا کیا۔ اگر چہ اس نے ایک بڑی ایمپائر کی تشکیل کی، اور مذہبی رواداری کو قائم کیا، مگر ہندو قوم پرستوں کے لئے وہ ایک ماڈل نہیں بن سکا، ان کے نزدیک اشوک کے بجائے رام ان کا ہیرو بنا، اور آج اسی کے نام پر بابری مسجد اور رام جنم بھومی کا تنازعہ کھڑا کیا ہوا ہے۔

گپت دور حکومت میں ہندو ازم اپنی پوری طاقت اور توانائی کے ساتھ ابھرا۔ اس

وقت تک اس نے بدھ مت کو اپنے اندر ضم کر لیا تھا، اور اسے اپنی جنم بھومی سے تقریباً دیس نکالا دیدیا تھا۔ ہندوازم کی موجودہ شکل دراصل وہ ہے کہ جو گپت دور میں تشکیل ہوئی تھی، اس میں دوبارہ سے برہمنوں نے اپنے تسلط کو قائم کر کے اپنی رسومات سے معاشرہ کو اپنی جکڑ میں لے لیا تھا۔

کتاب کا دوسرا حصہ اس قدر اہم نہیں ہے، کیونکہ اس میں کوئی نئی بات نہیں کہی گئی ہے۔ اس کی تحریر میں فرسودہ پرانی نصابی کتب پر انحصار کیا گیا ہے۔



فراموش شدہ تاریخ کے اوراق

روایتی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہوئے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بادشاہتوں اور مطلق العنان حکومتوں کے دوران شاید لوگ ڈر اور خوف سے سہمے ہوئے خاموش رہتے تھے، اور خود کو تقدیر کے حوالے کر دیتے تھے۔ مگر تاریخی شواہد بتاتے ہیں کہ ایسا نہیں تھا۔ چاہے نظام حکومت کسی قدر جابرانہ اور آمرانہ ہو، لوگوں میں مزاحمت کے جذبات مردہ نہیں ہوتے تھے، بلکہ وہ کسی نہ کسی شکل میں ابھرتے رہتے تھے۔ ایسے گروپ اور جماعتیں ہوتی تھیں جو اپنے وقت کے نظام حکومت اور مذہبی وسماجی اقتدار کو چیلنج کرتے رہتے تھے۔ تاریخ کا المیہ یہ ہے کہ چونکہ ان جماعتوں یا افراد کا تذکرہ تاریخ میں نہیں ہوتا ہے، تاریخ ان سرگرمیوں اور ان کے خیالات وافکار کو نظر انداز کر دیتی ہے، اس لئے یہ گمنامی میں چلے جاتے ہیں۔

موجودہ دور میں مورخ اس بات کی کوشش کر رہے ہیں کہ تاریخ میں ایسے اشخاص اور جماعتوں کی سرگرمیوں کو منظر عام پر لایا جائے تاکہ اندازہ ہو کہ انسان میں مزاحمت اور تبدیلی کی خواہش ہمیشہ سے ہی موجود رہی ہے۔ اس سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ یہ بکھرے ہوئے لوگ مضبوط اور مستحکم قدروں اور اداروں کو چیلنج کرتے رہے ہیں اور ایک ایسے معاشرے کا وژن پیش کرتے رہے ہیں کہ جس میں عام انسان باوقار زندگی گزار سکے۔

اس سلسلہ کی ایک اہم کتاب کرسٹوفر ہل (Christopher Hill) کی ''وہ دنیا کے جو الٹ پلٹ ہو گئی'' (*The World Turned Upside Down*) ہے۔ اس کتاب میں کرسٹوفر ہل نے انگلستان میں سترہویں صدی کے نصف میں ہونے والے واقعات اور

تحریکوں کے بارے میں لکھا ہے۔ اس عہد میں جن موضوعات کے بارے میں بحث و مباحثہ ہوا، اور لکھا گیا وہ یہ تھے کہ دنیا کا خاتمہ عنقریب ہونے والا ہے۔ چونکہ دنیا کے حالات خراب اور ناگفتہ بہ ہیں۔ اس لئے لوگوں کی نجات کے لئے کوئی آئے گا۔ خدا انصاف قائم کرے گا، اور لوگوں کو ان کے گناہوں کی سزا ملے گی، ساتھ ہی میں ایسے لوگ بھی تھے کہ جنہیں جہنم کے ہونے پر شبہ تھا، اور وہ بھی تھے کہ جو اس عقیدے کے قائل تھے کہ خدا ہم سب میں موجود ہے۔

اس عہد کی ایک اہم خصوصیت یہ تھی کہ اس میں نئے نئے فرقے پیدا ہوئے۔ ان میں وہ بھی تھے کہ جو خدا کی ذات کے منکر تھے، اور یہ کہتے تھے کہ صرف فطرت کا وجود ہے، باقی کچھ نہیں ہے۔ ان میں سے کچھ نے مذہبی لوگوں کی علم کی اجارہ داری کو چیلنج کیا، اور اس پر زور دیا کہ علم کو صرف الٰہیات تک محدود کر کے نہیں رکھنا چاہئے، بلکہ دوسرے علوم پر بھی توجہ دینی چاہئے۔ اس کے ساتھ ہی ان کا موقف تھا کہ تعلیم کے مواقع سب لوگوں کو ملنے چاہئیں۔ انہوں نے مرد و عورت کے تعلقات پر بھی بحث کی، اور کہا کہ اس سلسلہ میں عورتوں کو مردوں کے برابر حقوق ملنے چاہئیں۔

ان مباحث میں حصہ لینے والوں میں دست کار، ہنر مند، اور کاریگر ہوتے تھے، یہ بحث و مباحثہ نہ صرف زبانی معلوم ہوتا تھا، بلکہ ان خیالات کی اشاعت بھی ہوتی تھی۔

(1)

معاشرہ کا وہ طبقہ کہ جو مراعات یافتہ ہوتا ہے، وہ ان روایات اور اداروں کے استحکام کا خواہش مند ہوتا ہے کہ جن کے ذریعہ اسے معاشرے میں اثر و رسوخ، اقتدار، اور طاقت ملی ہوتی ہے۔ اس کے برعکس وہ طبقات ہوتے ہیں کہ جو ان روایات کے بوجھ تلے دبے اپنے حقوق، عزت و احترام کو کھوئے ہوئے ہوتے ہیں۔ اس لئے جہاں ایک طرف اہل اقتدار

ان روایات کو آفاقی اور سچائی کی علامت سمجھتے ہوئے انہیں مقدس بناتے ہیں، وہ محروم لوگ مختلف طریقوں اور ذرائع سے ان روایات اور اداروں کو الٹ پلٹ کر، ایک ایسی دنیا کی تشکیل چاہتے ہیں کہ جس میں یہ فرق و امتیاز مٹ جائے۔

کرسٹوفر ہل، اس کی ایک مثال دیتا ہے کہ عہد وسطیٰ کے یورپ میں ایسے تہوار منائے جاتے تھے جو کہ پاگلوں، مجنوں، اور دیوانوں کے دن کہلاتے تھے۔

Feast of Fools. All Fool Day

ان تہواروں پر اس آڑ میں معاشرے کی تمام اقدار کو الٹ پلٹ کر رکھ دیا جاتا تھا۔ ان مواقعوں پر مجمع تمام سماجی درجات کو ختم کر دیتا تھا، اور وہ تمام رویئے کہ جو تہذیب کے دائرے میں آتے تھے وہ ختم ہو جاتے تھے۔ یہ تہوار اس بات کو ظاہر کرتے تھے کہ درحقیقت فطرت نے انسانوں کو برابر کا پیدا کیا ہے، مگر مفادات نے یہ تقسیم پیدا کر دی ہے، لہٰذا اس تقسیم کے خلاف احتجاج کا یہ انوکھا طریقہ تھا کہ بیوقوف اور پاگل لوگ، دراصل وہ لوگ ہیں کہ جو فطرت کے زیادہ قریب ہیں، اور اس مصنوعی تقسیم کے خلاف احتجاج کرتے ہیں۔

ان تہواروں کا ایک فائدہ یہ ہوتا تھا کہ وقتی طور پر محروم طبقے اپنی محرومی کو بھول جاتے تھے اور خود کو اپنے سے اعلیٰ لوگوں کے برابر محسوس کرتے تھے، یا ان لوگوں کو ان کے خول سے باہر نکال کر اپنے میں شامل کر لیتے تھے۔

اگرچہ عام لوگ غیر مسلح ہوتے تھے، ان کے پاس طاقت و قوت بھی نہیں ہوتی تھی، مگر اس کے باوجود حکمراں طبقے ان سے خوف زدہ رہتے تھے۔ اس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ جب انگلستان میں بادشاہ اور پارلیمنٹ کے درمیان خانہ جنگی ہوئی تو، چارلس اول نے، پارلیمنٹ کو وارننگ دیتے ہوئے کہا کہ، عام لوگوں سے ڈرو کہ یہ لوگ مساوات اور آزادی کو کہیں قائم نہ کر دیں، اور کہیں یہ لوگ نجی جائیداد کے حقوق کو ختم نہ کر دیں، اور کہیں یہ خاندانوں کے درمیان جو فرق ہے اسے نہ مٹا دیں۔

اس خدشہ کا اظہار ایک اسکاٹ لینڈ کے شاعر ڈرموں (Drummoud) نے ان الفاظ میں کیا تھا کہ ہنگامی صورت حال اور انتشار کی کیفیت میں یہ کسان، مسخرے، نچلی ذات کے لوگ جو کہ مسلح ہو گئے ہیں، کہیں امراء اور شریف لوگوں کو تو نہیں مار ڈالیں گے کیونکہ جنگ کے دوران، ضرورت کے تحت عام لوگوں کو فوج میں بھرتی کرنا پڑتا تھا، اور خطرہ تھا کہ ایک مرتبہ ان کے پاس ہتھیار آ گئے تو کہیں وہ انہیں اہل اقتدار کے خلاف استعمال نہ کر بیٹھیں۔ یہ خوف اور ڈر، اس عہد میں حکمراں طبقوں پر پوری طرح سے حاوی نظر آتا ہے۔۔۔

سولہویں اور سترہویں صدیوں کی ایک خاص بات یہ بھی ہے کہ عام لوگوں میں مذہب کے بارے میں بھی شک و شبہات پیدا ہو رہے تھے۔ کیونکہ ان کے تجربات تھے کہ گناہ گاروں اور ظالموں کو سزا نہیں ملتی ہے، غریب لوگ انصاف سے محروم رہتے ہیں۔ اس لئے ان کے ذہن میں یہ سوالات آئے کہ کیا مذہب اور مذہبی عقائد درست اور صحیح ہیں؟ کرسٹوفر ہل اس کی مثال دیتے ہوئے کہتا ہے کہ 1491ء میں ایک بڑھئی نے بپتسمہ، اعتراف، اور چرچ کی دوسری رسومات سے انحراف کرتے ہوئے کہا کہ انسان کو اس کے گناہوں کی سزا نہیں ملے گی۔

کچھ لوگوں کا یہ کہنا بھی تھا کہ چرچ کے عہدے دار جوڈاس (Judas) سے بھی بدتر ہیں کہ جس نے حضرت عیسیٰ کو تیس پنس میں فروخت کر دیا تھا، جب کہ ان عہدے داروں نے مذہبی رسومات کو آدھی پنی میں بیچ دیا۔ اس عہد میں عام لوگ چرچ کے عہدیداروں سے اس قدر نالاں تھے کہ ان کا خیال تھا کہ دنیا میں اس وقت تک امن قائم نہیں ہو سکتا، جب تک کہ تمام عہدیداروں کے سر نہ کاٹ ڈالے جائیں۔ 1606 میں ایک شخص کو عدالت میں اس جرم میں پیش کیا گیا کہ اس نے کہا تھا کہ میں پادری سے زیادہ ایک چور پر بھروسہ کروں گا۔

چرچ اور اس کے عہدیداروں سے اس نفرت کا اظہار اس سے بھی ہوتا تھا کہ لوگ چرچ میں جا کر وہاں عبادت کی میز اور دوسری چیزوں کی توڑ پھوڑ بھی کرتے تھے۔ جن میں اولیاء کے مجسمے، اور ان کے مقبرے بھی ہوتے تھے۔

یہ لوگ کہ جو اس قسم کی سرگرمیوں میں ملوث ہوتے تھے، انہیں معاشرہ، چور، بدمعاش اور آوارہ گرد کہتا تھا۔ چونکہ یہ لوگ بکھرے ہوئے تھے، اس لئے ان میں اتحاد کا احساس یا قوت کا شعور نہ تھا، لہٰذا ان کی جانب سے بغاوت کا خطرہ نہیں تھا، خطرہ صرف چوری کا تھا۔ اس کا سدِ باب کرنے کے لئے حکومت اور چرچ نے اصلاح کا پروگرام بنایا، تا کہ ان کی سرگرمیوں کو روکا جا سکے۔ خاص طور سے اس پر توجہ دی گئی کہ ان کے لئے چرچ کی حاضری کو لازمی کر دیا گیا تا کہ مذہب کے ذریعہ ان کی عادتوں کو بدلا جا سکے۔

دوسری طرف معاشرہ میں صدقہ و خیرات پر زور دیا گیا تا کہ ان کی مفلسی اور غربت کو اس ذریعہ سے دور کیا جا سکے۔ اس صورت میں وہ چرچ کی امداد کی وجہ سے اس کے شکر گزار ہو جاتے تھے۔

کرسٹوفر ہل کے مطابق سترہویں صدی کے انگلستان میں لوگ اپنی روزمرہ کی زندگی میں خدا اور شیطان دونوں کے اثرات کو محسوس کرتے تھے۔ وہ جادو، ٹونے، اور توہمات میں بری طرح سے گھرے ہوئے تھے۔ یہاں تک کہ چوروں میں یہ دستور تھا کہ وہ نجومیوں کے پاس جا کر ان سے قسمت کا حال پوچھتے تھے کہ چوری یا ڈاکہ کے جرم میں انہیں پھانسی ہو گی یا نہیں۔ لوگ بیماریوں یا آفتوں کے وقت نجومیوں یا جادوگروں سے مشورہ لیتے تھے جو ان کے نزدیک ڈاکٹروں اور وکیلوں سے زیادہ قابل اعتماد تھے۔ لوگ خوابوں کی تعبیر معلوم کرتے تھے، اور اپنے مستقبل کے بارے میں جاننے کے لئے فال نکالتے تھے۔

جب بائبل کے سستے ایڈیشن بازار میں آئے اور جنیوا بائبل کا پاکٹ ایڈیشن چھپ گیا تو لوگوں نے اسے بطور دلیل کے استعمال کرنا شروع کر دیا۔ ان کے لئے بائبل کوئی تاریخی

کتاب نہ تھی، بلکہ یہ ایک پُر اسرار رازوں والی کتاب تھی کہ جس میں ان کے مسائل کا حل پوشیدہ تھا۔ انہوں نے بائبل کو چرچ اور اس کے عہدیداروں کے خلاف استعمال کیا۔ چرچ جو لوگوں سے ان کی آمدنی کا دس فیصد ٹیکس لیتا تھا، اس کی مخالفت بائبل سے ثابت کی۔ جہاں ایک طرف چرچ بائبل کو اپنے مقاصد کے لئے استعمال کر رہا تھا، وہاں اس کی اشاعت کے بعد، اور لوگوں کی اس کے متن تک پہنچ کے بعد اسے چرچ کے اثر و رسوخ کے خلاف استعمال کیا گیا اور اس کی اس طرح سے تفسیر کی گئی کہ جو منحرف طبقات کے مفاد میں تھی۔

عہد وسطیٰ میں مذہبی رواداری کے بارے میں، مذہبی علماء کا رویہ بڑا منفی تھا۔ کرسٹوفر ہل نے ٹامس ایڈورڈز کے حوالے سے لکھا ہے کہ اس کے مطابق مذہبی رواداری ایک بہت بڑا فتنہ ہے۔ کیونکہ اس کی وجہ سے پہلے انسان میں شک و شبہات پیدا ہوتے ہیں، اس کے بعد وہ دہریت کی طرف مائل ہو جاتا ہے۔ اگر مذہبی رواداری کو روا رکھا گیا، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مذہب میں جو انحرافات پیدا ہوں گے انہیں بھی تسلیم کر لیا جائے گا۔

چارلس اول کا کہنا تھا کہ طاقت و اقتدار کی سب سے مضبوط بنیاد مذہب ہے۔ بشپ گڈمین (Bishop Goodman) کے مطابق چرچ اور ریاست کو ایک دوسرے کی مدد کرنی چاہئے۔ چرچ فرد کی جنت کی جانب راہنمائی کرتا ہے، اور اس دنیا میں اسے اطاعت و فرماں برداری سکھاتا ہے۔ اس لئے ایک طرف اہل اقتدار اور چرچ دونوں مل کر معاشرہ کو اپنے تسلط میں رکھتے تھے۔ لیکن اس تسلط کے باوجود عام لوگوں میں چرچ اور مذہب کے بارے میں سوالات پیدا ہو رہے تھے۔ جب لوگ چرچ میں عبادت کے لئے جاتے تھے تو وہ محض وعظ نہیں سننا چاہتے تھے، بلکہ مذہبی مسائل پر بحث بھی کرنا چاہتے تھے۔ بپٹسٹ چرچ (Baptists) فرقہ کے چرچ میں یہ روایت پڑ گئی تھی کہ وعظ کے بعد لوگ سوالات کریں، اور بحث کریں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگ نہ صرف سوالات کرتے تھے، بلکہ واعظین کو

درمیان میں ٹوکتے بھی تھے، ان کا مذاق بھی اڑاتے تھے، اوران کی اس لالچ کا ذکر کرتے تھے کہ جوٹیکس لے کرہضم کرجاتے ہیں۔ لوگوں کی اس دخل اندازی کوروکنے کے لئے ملکہ میری کے زمانے میں پارلیمنٹ کے ایک قانون کے ذریعہ وعظ میں دخل اندازی کوایک جرم قراردیا گیا تھا۔ مگراس کے باوجود یہ روایت ختم نہیں ہوئی، لہٰذا 1656ء ایک اورقانون کے ذریعہ اس کوروکا گیا۔

1640ء کی دہائی میں خانہ جنگی نے انگلستان کے معاشرے کومتاثر کیا، اس نے بیروزگاری، مہنگائی اورغربت میں بے انتہا اضافہ کردیا، لہٰذا ان حالات میں ایسی جماعتیں اورتحریکیں اٹھیں کہ جومعاشرے میں مساوات چاہتی تھیں، اورمراعات یافتہ طبقوں کے اختیارات کوچیلنج کررہی تھیں، ان میں خاص طورسے دوتحریکیں بڑی اہم تھیں، ان میں سے ایک لیورز (Levers) اوردوسرے ڈگرز (Diggers)۔ لیورز ایک جمہوری گروپ تھا جو کہ خانہ جنگی کے دوران وجود میں آیا، اورجب کروم ویل (Cromwell) نے حکومت قائم کی تو یہ اس وقت بڑا متحرک تھا ان کے مطالبات تھے کہ ہرشہری کوووٹ کا حق ملنا چاہیئے۔ ریپبلک طرز کی حکومت قائم ہونی چاہیئے، ہاؤس آف لارڈز کا خاتمہ ہونا چاہیئے، اورمذہبی رواداری کوختم ہونا چاہیئے۔ کیونکہ ان کا کروم ویل کی فوج میں بھی کافی عمل دخل تھا، اس لئے انہوں نے اپنے مطالبات کی حمایت میں کئی بار بغاوتیں بھی کیں۔

اس عہد میں پیدا ہونے والا دوسرا گروپ ڈگرز کا تھا، ان کا یہ نام اس لئے پڑا کہ انہوں نے اس زمین پر کاشت کرنی شروع کردی کہ جوخالی پڑی ہوئی تھی۔ یہ معاشی اور سماجی مساوات کے حامی تھے۔ اپنی تحریروں کے ذریعہ اس کے راہنماؤں نے نجی جائیداد کے خاتمہ پرزوردیا اورچرچ کے عہدیداروں کی مذمت کی کہ وہ معاشرے کے طبقاتی نظام کے حامی ہیں، اورغریبوں سے بھی مذہبی ٹیکس وصول کرتے ہیں۔ انہوں نے اپنی سرگرمیوں کوبڑھایا اورایسی تمام زمین پرقبضہ کی بات کی کہ جوبغیرکاشت کے بیکار پڑی تھی۔ اس پر

حکومت اور فیوڈل لارڈز نے ان کے خلاف سخت اقدامات کئے، اور 1650ء میں ان کی آبادیوں پر حملے کر کے انہیں تباہ کر دیا گیا۔ ان کا لیڈر ونسٹ لے (Winstantley) اپنی تحریروں کے ذریعہ ابتدائی قسم کے کمیونزم کی تبلیغ کرتا رہا۔ اس کی تحریروں کے مطابق اس نے معاشرے کا جو وژن دیا، اس میں کہا گیا کہ مجسٹریٹس اور وکیلوں کی ایک ایسے معاشرے میں کوئی ضرورت نہیں ہوگی کہ جہاں پر اشیاء کو خریدنے اور بیچنے کا طریقہ ہی ختم ہو جائے گا، چرچ کے عہدیداروں کی بھی اس وقت ضرورت نہیں رہے گی کہ جب ایک عام مستری کو وعظ کہنے کا حق مل جائے گا، اس کا کہنا تھا کہ: "ہمیں جیل خانوں کی کیا ضرورت رہے گی، لوگوں کو کوڑے مارنے اور پھانسی پر چڑھانے کی، کہ جب لوگ ایک دوسرے کے غلام نہیں رہیں گے۔ صرف جرم وہ لالچ ہوگی کہ جس کی بنا پر کوئی چوری کرے گا۔ قتل کی سزا، چاہے وہ کسی کو مارنے کے جرم ہی میں کیوں نہ ہو، وہ قتل کہلائے گا، یہ حق صرف خدا کو ہے کہ وہ زندگی دیتا ہے، لہٰذا وہی زندگی واپس لے سکتا ہے۔"

ایک اور جگہ ونسٹ لے لکھتا ہے کہ: "جہاں کہیں بھی لوگ ایک کمیونٹی کی شکل میں مل کر متحد ہو گئے ہیں۔ اس صورت میں وہ اپنے ورثا کے دفاع کے لئے ایک ہو کر لڑتے ہیں۔ لیکن دوسری صورت میں کہ جہاں نجی جائیداد اور ذاتی مفاد ہو، وہاں لوگ تقسیم ہو جاتے ہیں اور مختلف جماعتوں میں بٹ جاتے ہیں۔ اسی کی وجہ سے جنگیں ہوتی ہیں، خوں ریزی ہوتی ہے، اور ہر طرف انتشار و افراتفری پھیل جاتی ہے...... لیکن ایک مرتبہ اگر اس سرزمین پر سب کی ملکیت کا حق قائم ہو جائے، جو کہ بالآخر ہونا ہے، تو لوگوں کے درمیان جو دشمنی ہے، اس کا خاتمہ ہو جائے گا، اور کسی کی یہ جرات نہیں ہوگی کہ وہ دوسرے پر اپنا تسلط جمائے اور نہ ہی کسی کو یہ ہمت ہوگی کہ دوسرے کو قتل کرے، اور نہ ہی ضرورت سے زیادہ زمین پر قبضہ کی خواہش ہوگی۔"

عہد وسطیٰ میں لوگوں کا رویہ گناہوں کی جانب کیا تھا؟ وہ کس کو گناہ سمجھتے تھے اور کیا ان

کے نزدیک نیکی تھی؟ اس پر روشنی ڈالتے ہوئے کرسٹوفر ہل لکھتا ہے کہ جیسا کہ بہت سے مذاہب کا یہ تصور ہے کہ ایک زمانہ تھا کہ جب اس دنیا میں لوگ امن و امان سے رہتے تھے، نہ یہاں کوئی جنگ ہوتی تھی، نہ ایک دوسرے کے خلاف رقابت تھی، بلکہ یہ ایک سنہرا دور تھا کہ جسے جنت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لیکن ایک وقت آیا کہ یہ دنیا بدل گئی، سنہری دور وقت کے ساتھ گم ہو گیا، اور انسان گناہوں میں ایسا مبتلا ہوا کہ اس دنیا کو جنت بنانے کے تمام خواب چکنا چور ہو گئے، اسی لئے اب انسان نے سوچا کہ جنت اس زندگی کے بعد، دوسری دنیا میں ہے۔

ایک ایسے معاشرے میں کہ جہاں لوگوں کی زندگی کا انحصار زراعت پر ہو، جہاں فطرتی آفتیں اسے پل بھر میں موت سے ہمکنار کر دیں، جہاں بیماریاں اور وبائیں اس لئے پیغام اجل لے کر آئیں، وہاں زندگی میں بے یقینی پیدا ہو جاتی ہے۔ ان حالات میں جب لوگوں کو یہ یقین دلایا جائے کہ ان آفتوں اور مصیبتوں کے ذمہ داران کے گناہ ہیں، تو ان کو اس پر یقین آ جاتا تھا۔ چرچ نے اس صورت حال سے فائدہ اٹھایا، اور "اعتراف گناہ" کی ہدایت شروع کی کہ چرچ کو جرمانہ ادا کر کے وہ گناہوں سے پاک و صاف ہو سکتے تھے۔ گناہ کے بوجھ سے مزید فائدہ اٹھاتے ہوئے چرچ نے عالم برزخ کو تخلیق کیا تاکہ اس بہانہ سے لوگوں سے پیسہ وصول کریں کہ چرچ ان لوگوں کو جو عالم برزخ میں ہیں، ان کے گناہ معاف کرا کے انہیں جنت میں داخل کرا دے گا۔ مزید یہ کہ چرچ نے اس قسم کے سرٹیفکیٹس کو فروخت کرنا شروع کر دیا کہ جنہیں خرید کر لوگ گناہوں سے چھٹکارا پاتے تھے۔ لیکن چرچ کی اس پالیسی کے خلاف تاجروں اور صنعت کاروں میں زبردست ردعمل ہوا، کیونکہ انہوں نے دیکھا کہ چرچ نے اپنے اس عمل سے مذہب کو ایک تاجرانہ شکل دیدی ہے۔ آگے چل کر ان ہی تاجروں نے چرچ کے خلاف لوتھر کی حمایت کی۔

چرچ کے اعتماد کو اس وقت بھی سخت دھچکا لگا کہ جب اس پر اعتراض کیا گیا کہ اگر

حضرت آدم جنت سے نکلنے کے بعد اپنے ساتھ گناہ لے کر اس دنیا میں نہیں آتے تو یہ دنیا بطور جنت ارضی رہتی کہ جہاں نہ نجی جائیداد ہوتی، اور نہ دولت، دولت وشہرت کی ہوس، حضرت آدم کے جنت کے نکلنے کی وجہ سے اس دنیا میں لالچ، رعونت، غصہ، اور دوسری برائیاں آئیں اور انسان کی سرشت میں داخل ہو گئیں۔ انسان کے گناہوں میں آلودہ ہونے کی وجہ سے اس کو کنٹرول کرنے کے لئے جابرانہ امارت کی ضرورت پڑی، نجی جائیداد کا قیام بھی اسی گناہ کا ایک تسلسل ہے۔

اس کو مدنظر رکھتے ہوئے کالون (Calvin) نے گناہ گاروں کے لئے سخت قوانین بنائے، اور سخت سزاؤں کا رواج دیا تاکہ جرائم کو روکا جاسکے۔ اس کی ریاست کا یہ ماڈل جنیوا کا شہر تھا، جہاں اس نے ان قوانین کو نافذ کیا تھا۔ غلامی کے جواز میں اس کی دلیل یہ تھی کہ یہ بھی انسان کے گناہوں کا نتیجہ ہے، اس لئے جائز ہے۔

جہاں ایک طرف چرچ نے گناہ کے بارے میں سخت قوانین کا نفاذ کیا، اور عیسائی معاشرہ کو اپنی رسومات کے ذریعہ پوری طرح سے گرفت میں لے لیا، کہ انسان اپنے گناہوں پر اس قدر شرمندہ ہوتا تھا کہ اس کی پوری شخصیت ٹوٹ پھوٹ جاتی تھی۔ مسلسل اس گناہ نے اس کو اطاعت گزار، اور چرچ کا تابعدار بنا دیا تھا، اس کی نجات کا واحد ذریعہ چرچ اور اس کے عہدیدار تھے، جو مذہبی دعاؤں اور رسومات کے ذریعہ اس کی نجات کا باعث ہو سکتے تھے۔

اس لئے ردعمل کے طور پر اس عہد میں ایک فرقہ وجود میں آیا، جو رینٹرز (Ranters) کہلاتے تھے، اور جو چرچ اور اس کے قوانین کے خلاف تھے۔ ان کے بارے میں پوری معلومات اس لئے نہیں ملتی ہیں کہ ان کا کوئی لیڈر نہیں تھا، نہ ہی یہ کسی تنظیم میں منسلک تھے، اور نہ ہی ان کا کوئی منشور تھا۔ چونکہ یہ ایک پُر اسرار تحریک تھی، اس لئے ان کے بارے میں بڑی افواہیں تھیں۔ ان کے خیالات کے بارے میں جو معلومات ملی ہیں، کرسٹوفر ہل نے

انہیں اس طرح سے بیان کیا ہے:

1- اگر خدا ہے تو وہ ہر چیز میں ہے، پودوں میں، جانوروں میں، اور ہر مخلوق میں

2- اگر انسان کی نیت پاک ہے، تو ہر چیز پاک ہے۔

3- اگر خدا تمام اختیارات کا مالک ہے تو پھر دنیا میں برائیاں اور مظالم کیوں ہیں؟

4- گناہ نام کی کوئی چیز نہیں ہوتی ہے، اگر وہ ہیں تو اس صورت میں خدا کے منصوبہ کا حصہ کا ہیں۔

5- یوم حساب انسانی ذہن کی اختراع ہے

6- مرنے کے بعد کوئی زندگی نہیں۔ قبر میں رنج وخوشی کا کوئی احساس نہیں ہوتا ہے

7- برائی وہ ہے کہ جس سے انسان کو تکلیف ہو

8- انسان کو جبر کی قدروں سے آزاد ہونا چاہئے۔ مثلاً اسے قدر کہ جس میں جائیداد زندگی سے زیادہ اہم ہو، شادی محبت سے زیادہ عزیز ہو۔

رینٹرز نے عیسائیت پر بھی زبردست تنقید کی، مثلاً یہ کہ بائبل الہٰی کتاب نہیں ہے۔ دنیا کے ہر فرد میں مسیح کی روح موجود ہے۔ حضرت عیسیٰ نے مصلوب ہو کر لوگوں کے گناہوں کا کفارہ ادا نہیں کیا۔ وہ مصلوب ہو کر آسمان پر نہیں اٹھائے گئے، اور نہ ہی وہ اب دوبارہ اس دنیا میں آئیں گے۔ ان کی بائبل پر تنقید بڑی کڑی تھی۔ وہ اسے محض قصے کہانیوں کی کتاب سمجھتے تھے، اور یہ کہ یہ تمام برائیوں کی جڑ ہے۔ اگر بائبل نہ رہے تو دنیا میں امن وامان ہو جائے گا۔ اگر بائبل رہے تو اسے وقت کے ساتھ، انسانی ضرورت کے تحت بدلتے رہنا چاہئے۔

ان کی ریاست، اور اس کے اداروں پر بھی تنقید تھی، ان کے نزدیک قانون فاتحین کا اعلان نامہ ہوتا ہے کہ اپنی رعایا پر کس طرح سے حکومت کی جائے۔ اس کا تعلق امراء کے مفاد سے ہوتا ہے اور یہ غریبوں کا استحصال کرتا ہے۔

رینٹرز پروٹسٹنٹ اخلاقیات سے بھی انکار کرتے تھے، نجی جائیداد کے خلاف تھے، مذہب کے بجائے استدلال اور عقلیت پر زور دیتے تھے، اور جنسی آزادی کے قائل تھے۔

کرسٹوفر ہل کی اس کتاب سے تاریخ کے اس اہم پہلو کی وضاحت ہوتی ہے کہ دنیا صرف مستحکم روایات و اقتدار کے تسلط میں نہیں رہتی ہے، بلکہ اس کے خلاف رد عمل ہوتا ہے۔ لیکن تاریخ چونکہ طاقتور گروہ کے ساتھ ہوتی ہے اس لئے ان کے خیالات و افکار تو اس میں آ جاتے ہیں، مگر باغیوں اور مسخروں کو اس میں کوئی جگہ نہیں ملتی۔ مگر تاریخ کے عمل کو حرکت دینے والے یہی لوگ ہوتے ہیں جو روایات و اقتدار کو برابر چیلنج کرتے رہتے ہیں، اور زمانے کو متحرک رکھتے ہیں۔

اکثر ان معترضین کی تاریخ تحریر میں نہیں لائی گئی، اس لئے ادھوری تاریخ ہمارے شعور کا حصہ رہی ہے۔ جب یہ تاریخ مکمل ہو گی تو اس وقت پختہ تاریخی شعور ہم میں آئے گا۔



یورپی مرکزیت کا نقطہ نظر

رینانساں کے بعد سے یورپ کے عروج' اس کی ترقی' اور دنیا میں اس کی تہذیب کے پھیلاؤ نے کئی سوالات پیدا کیے ہیں کہ آخر یورپ کی یہ ترقی کن وجوہات کی بنا پر ہوئی؟ کیا اس تہذیب کی ترقی میں بیرونی عناصر اور اس سے پہلے کی تہذیبی عناصر کا بھی کوئی حصہ ہے یا یہ لال یورپ کی انفرادی خصوصیات' اور تخلیقی صلاحیتوں کی وجہ سے ابھری' ارتقاء پذیر ہوئی' اور بالاخر بڑی وسعت اور گہرائی کے ساتھ پوری دنیا کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ اس مرحلہ پر دونوں ہی نقطہ ہائے نظر رکھنے والے اپنے اپنے دلائل دیتے ہیں۔ ایک وہ مکتبہ فکر ہے جو کہتا ہے کہ تہذیبیں تنہائی میں نہ تو وجود میں آتی ہیں اور نہ ترقی کرتی ہیں' اس کی تشکیل میں بیرونی و اندرونی عناصر مل کر کام کرتے ہیں۔ جبکہ دوسرے مکتبہ فکر کے مورخ اور مفکر اسے یورپی اقوام کے انفرادی کردار اور یورپ کی تہذیبی ترقی کو ایک معجزہ مانتے ہیں۔ یہ نقطہ نظر اب یورپی مرکزیت (Eurocentrism) کہلاتا ہے۔

اس موضوع پر سمیرامین نے ایک کتاب لکھی ہے' جو فرانسیسی سے انگریزی میں ترجمہ ہو کر 1989 میں نیویارک سے شائع ہوئی ہے۔ یورپی مرکزیت کے اس نقطہ نظر کی تشریح کرتے ہوئے' اس نے دنیا کی تہذیبوں کا تجزیہ کرتے ہوئے ہر تہذیب کی خصوصیت اور اس کے کردار کا تجزیہ کیا ہے۔ اس کی دلیل ہے کہ

ابتدائی دور میں جو تہذیبیں پیدا ہوئیں' ان میں متمدن اور غیر متمدن کے درمیان کوئی فرق نہیں تھا۔ دوسرے مرحلہ میں جو تہذیب ابھرتی اسے وہ خراجی تہذیب (Tributary) کہتا ہے۔ اس مرحلہ پر سائنسی تجربات تو ہوئے' مگر معاشرے کی سوچ سائنس نہیں بن سکی' مثلاً یہ سوالات تو کیے گئے کہ دنیا کیسے وجود میں آئی؟ انسان کیسے پیدا ہوا؟ معاشرے میں جو درجہ بندی اور سماجی تنظیم قائم ہوئی' اسے ابدی تصور کر لیا گیا۔ تبدیلی اور ترقی کے بارے میں تصور نہ تھا' بلکہ یہ کہ دنیا اور اس کے رہنے والے اسی طرح سے پیدا ہوئے اور اسی طرح سے رہیں گے۔

لیکن اس دور میں جو تہذیبیں پیدا ہوئیں' ان میں سے ہر ایک' ایک خاص خصوصیت کی حامل تھی۔ مثلاً مصر کی تہذیب نے ابدی زندگی کا تصور دیا' اس ابدی زندگی کی بہتری کے لیے اخلاق انصاف کی ضرورت تھی' اس سے مرنے کے بعد جزا و سزا کا تصور' اور یہ کہ انسانی اعمال کی پوچھ گچھ ہو گی' اس نے آفاقی انسانیت کے لیے دروازے کھول دیئے۔ اس تہذیب نے خدا کی وحدانیت کا تصور دیا (فرائڈ کا کہنا ہے کہ اس کی بنیاد مطلق العنان بادشاہت تھی کہ اگر زمین پر ایک طاقت ور بادشاہ ہے' تو آسمان پر بھی اس کی طرح کا مطلق العنان خدا ہونا چاہیے جو دوسرے چھوٹے دیوی دیوتاؤں کو ختم کر دے)

یونان کی تہذیب میں سائنسی تجربات نے سوچ کو پیدا کیا' علم فلکیات' ریاضی' فزکس' کیمیا اور فلسفہ کے علوم نے کائنات کے مسلسل حرکت میں ہونے کے تصور کو پیدا کیا۔ اسی طرح سے میسوپوٹامیہ' ہندوستانی اور چینی تہذیبوں نے اپنی اپنی جگہ نئے افکار و خیالات کو پیدا کیا۔ ان سب عناصر نے مل کر خراجی کلچر کو پیدا کیا۔

سمیرامین کی دلیل یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام سے پہلے کہ معاشرے سیاست کے گرد گھومتے تھے' یہاں اقتدار (Power) مرکزی نقطہ تھا' جب کہ سرمایہ دارانہ معاشرے معیشت کے گرد گردش کرتے ہیں۔ لہٰذا وہ کہتا ہے کہ خراجی کلچر کی بنیاد مابعدالطبیعیات پر ہوتی تھی' کہ جس میں اس بات کی جستجو تھی کہ آفاقی سچائی کو تلاش کیا جائے۔ جب کہ سرمایہ دارانہ کلچر مابعدالطبیعیاتی خیالات و افکار کو رد کرتے ہوئے' معیشت کے قوانین دریافت کرتا ہے اور مکمل اور آفاقی سچائی کے بجائے یہ نیم سچائی کو تسلیم کرتا ہے۔

سمیرامین کا کہنا ہے کہ سکندر کی فتوحات کا سب سے بڑا اثر یہ ہوا کہ اس نے ملکوں کی تنہائی کو ختم کر دیا' ملکوں میں کلچرل روابط پروان چڑھے' حکمراں طبقوں کے درمیان اتحاد ہوا۔ اب تک فتوحات کم وقت' محدود اور وقتی ضروریات اور اغراض کے لیے ہوتی تھیں۔ لیکن سکندر نے جب مصر' ایران' اور ہندوستان کو فتح کیا' اس نے ان علاقوں کی تہذیبوں کو باہم ملا دیا۔ یہی عمل اس وقت دیکھتے ہیں کہ جب رومی امپائر نے' مغرب مشرق کی اقوام کو ہم آہنگ کیا۔ اسلام اور عیسائیت دونوں یونانی فکر کے وارث بنے۔ مشرق اور مغرب اس وقت علیحدہ ہوئے کہ جب ریناساں نے یورپ کے راستے کو جدا کر دیا۔ یورپ کے لیے اب بحر روم کے جنوب میں سیکھنے کو کچھ نہیں رہا۔

اسلامی تہذیب کی تشکیل میں یونانیوں کا حصہ رہا ہے' عرب جس کو یونانی کلچر کہتے تھے وہ درحقیقت پہلے ہیلے نائزد (Hellesized) کلچر تھا۔ وہ کلاسیکل یونانی کلچر میں سقراط' افلاطون' اور ارسطو سے واقف تھے جنہیں انہوں نے پلوٹی نس (Palotinus) کے ذریعہ سمجھا تھا۔ ان کے علاوہ وہ دوسرے کلاسیکل مفکرین سے

واقف نہیں تھے۔ یونانی افکار کے زیر اثر اسلامی معاشرے میں معتزلہ فرقہ پیدا ہوا' جو اس بات کا پرچار کرتا تھا کہ خدا فطرت کے قوانین کے ذریعہ کائنات کو چلاتا ہے' وہ جزئیات پر توجہ نہیں دیتا ہے۔ فطرت کے قوانین دلیل سے دریافت ہو سکتے ہیں' اس لیے دلیل اور عقیدے میں تصادم نہیں ہے۔ ابن رشد نے شریعت اور ریاست کی علیحدگی کا تصور دیا' غزالی نے ان خیالات کی نفی کرتے ہوئے کہا کہ عقل سے آفاقی سچائی نہیں پائی جا سکتی ہے' الٰہی قوتوں کا کوئی نعم البدل نہیں ہے۔

اسلامی فتوحات کے نتیجہ میں جو امپائر وجود میں آئی' انہوں نے مفتوحہ علاقوں کو عربی اور اسلامی رنگ میں رنگ لیا' اور ایک ایسا وسیع معاشرہ منظم کیا کہ جس کی ایک زبان' مذہب' اور ثقافت تھی۔ انہوں نے ان پیداواری قوتوں اور نظام کو فروغ دیا کہ جس نے خراجی ریاست بنانے میں مدد دی۔ (خراجی ریاست سے سمیر امین مراد ایک ایسے ڈھانچہ سے ہے کہ جس میں زائد مقدار حکمراں طبقے ہتھیا لیتے ہیں) اسلامی تہذیب کا سب سے بڑا کارنامہ ریاست کی تشکیل ہے' یہ تشکیل اس قربانی پر ہوئی کہ جس میں ابتدائی دور کے اسلامی اصولوں کو پس پشت ڈالنا پڑا۔ ریاست کی اس تشکیل میں اور معاشرے کی سوچ میں جو یونانی افکار آئے ان کی وجہ سے یہ ممکن ہوا کہ مسلمانوں نے سائنس میں ترقی کی۔ اگرچہ حکمراں طبقوں نے اس سوچ کی کوئی زیادہ ہمت افزائی نہیں کی۔ یہ ترقی ان ذہنوں کی پیداوار تھی کہ جو حکمرانوں سے علیحدہ اور دور تھے' لیکن ان کی وجہ سے یہ ممکن ہوا کہ ایک ایسا کلچر پیدا ہو کہ جہاں کھلا ذہن تھا' متنازعہ مسائل تھے اور شک و شبہات تھے' مگر ان افکار کو نہ صرف برداشت کیا گیا' بلکہ انہیں خوش آمدید بھی کیا گیا۔

لیکن اس تہذیب میں عہد وسطیٰ کی مابعد الطبیعیات کی فکر بھی تھی' کہ جس

میں مذہب کے ذریعہ سچائی کو دریافت کرنے کی جستجو تھی لیکن اس عرب اسلامی تہذیب کا احاطہ اس قدر پھیلا ہوا تھا کہ اس تہذیبی اور فکری ورثہ سے عیسائی دنیا متاثر ہوئی۔ مغرب نے یونانی فکر کو عربوں کے ذریعہ اپنایا' قسطنطنیہ کی فتح کے بعد (1455) وہ کلاسیکل یونانی افکار سے متعارف ہوئے۔ مغربی تہذیب کی تعمیر میں جو عمل دیکھا جاتا ہے' اسی کو مرحلہ وار اس طرح سے بیان کیا جا سکتا ہے کہ سب سے پہلے مشرق اور مغرب کو ہیلے نائزڈ (یونانی) تہذیب نے ملایا' اس کے بعد بازنطینی آئے' پھر اسلامی تہذیب کا ارتقاء ہوا' اور ان سے مغربی عیسائیت فیضیاب ہوئی۔

یورپ میں سرمایہ دارانہ نظام کی ابتداء رینساں سے ہوئی' جس کے نتیجہ میں یورپی طاقتوں نے نوآبادیاتی نظام کو قائم کیا۔ اس کی اہم خصوصیات یہ ہیں کہ مغربی تہذیب نے مابعد الطبیعیات سے نجات حاصل کر کے آزادی فکر' سیکولر خیالات اور سائنس کو فروغ دیا۔ سرمایہ دارانہ عالمی نظام نے دنیا کو متحد کیا۔ ضرورت اس بات کی ہوئی کہ دنیا کا صحیح نقشہ ہو' اور اس کے ذریعہ لوگوں کی آبادی' اور ملکوں کی جغرافیائی حیثیت کا تعین ہو۔ اس علم کی بنیاد پر یورپی مرکزیت ابھری۔ اس نقطہ نظر سے یہ مفروضہ قائم کیا گیا کہ یورپ کی تاریخ دوسروں سے مختلف ہے اور سرمایہ داری کا معجزہ صرف یورپ ہی میں ہو سکتا تھا۔ اس وجہ سے مشرق کو علیحدگی میں دیکھا گیا' اور نسل پرستی کے جذبات پوری قوت سے ابھرے۔

فلسفیانہ طور پر اس کی تبلیغ کی گئی کہ انسان اور فطرت علیحدہ علیحدہ ہیں' اس لیے انسان کی بڑی کامیابی یہ ہے کہ وہ فطرت پر قابو پائے' اور اسے تسخیر کرے۔ فطرت کی فتح کے جذبہ نے سائنس اور ٹیکنالوجی کو ترقی دی' سماجی طور پر معاشرہ

منظم ہوا۔ ریفارمیشن کے ذریعہ مذہب کو نئی ضروریات کے تابع کیا گیا اور قومی ریاست و مذہب کو آپس میں ملا دیا گیا۔ عیسائی دنیا دیومالائی تصورات اور مابعد الطبیعیات سے آزاد ہو گئی۔

یورپ سرمایہ دارانہ نظام کو اختیار کرتے ہوئے مختلف مراحل سے گزرا۔ عیسائیت ریفارمیشن کے ذریعہ تبدیل ہوئی' صنعتی اور فرانسیسی انقلابات نے معاشی اور سیاسی طور پر ریاست اور معاشرہ کو تبدیل کیا۔ اب معیشت معاشرہ کو کنٹرول کرنے لگی۔ اور مذہب اس کا تابع ہو گیا۔

یورپ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس کی تاریخ کی جڑیں یونان میں ہیں' اور اس کی تہذیب کو ایک تسلسل برقرار رکھے ہوئے ہے' یہ نقطہ نظر اس لیے دیا گیا' کیونکہ اس سے یورپ اپنی برتری کو تسلیم کرائے' اور یہ کہ اس نے مشرق سے کچھ نہیں سیکھا ہے۔ جبکہ حقیقت یہ ہے کہ یونان نے مصر اور فونیقی تہذیبوں سے سیکھا' یونانی زبان مصری اور فونیقی دونوں سے الفاظ ادھار لے رہی ہے۔ پھر ریناساں اور کلاسیکل یونان کے درمیان 15 صدیوں کی خلیج ہے' اس لیے اسے تسلسل کیسے کیا جا سکتا ہے؟ تاریخ کے بعد یورپی مرکزیت کا دوسرا اہم ستون زبان ہے' اس کے مطابق زبان نسل کے کردار کو بناتی ہے' چونکہ سامی زبانیں کم تر ہیں' اس لیے انڈو۔ یورپی زبانیں برتر ہیں' اور اعلیٰ نسل کو بناتی ہیں اس نے نسل پرستی کے جذبہ کو فروغ دیا اور یہ کہ کچھ نسلیں فطری طور پر کمزور کردار کی حامل ہوتی ہیں' اور کچھ اعلیٰ کردار رکھتی ہیں۔ تیسری کوشش یہ ہوئی کہ یورپ کی آب و ہوا' اس قسم کی ہے کہ جو کردار میں بہترین اوصاف پیدا کرتی ہے۔ اس کے بعد انہوں نے عیسائیت کو مغربی بنایا' اور عیسائی اولیاء کو مغرب کے کلچر میں ڈھال دیا۔ مشرق اور

مغرب کے درمیان تضاد قائم رکھنے کے لیے کلاسیکل یونان اور مشرق کو دو علیحدہ علیحدہ اور متفرق خطوں میں تقسیم کر دیا۔

یورپی مرکزیت کے نقطہ نظر سے یورپ دنیا کے لیے ترقی کا ماڈل ہے' کیونکہ یہاں جمہوریت' سائنس' انسان دوستی سماجی مساوات' آزادی فکر' اور آزاد منڈی کی روایات اور ادارے ہیں۔ غیر یورپی ممالک کے لیے اس کے سوا اور کوئی راستہ نہیں کہ یا تو اسے اختیار کریں یا پس ماندہ رہیں۔ جو یورپی مرکزیت کو چیلنج کرے' اسے دشمن گردانتے ہوئے' کچل دیا جائے۔ اس فکر کا نتیجہ یہ ہے کہ یورپی مرکزیت خود کو علیحدہ اور منفرد سمجھتے ہوئے دوسری تہذیبوں سے سیکھنے سے انکار کرتی ہے۔ اس وجہ سے اس میں برتری اور فوقیت کے جذبات پیدا ہوتے ہیں' جو کہ ذہن کو تنگ نظر بناتے ہیں۔ جس طرح سے اس کے ردعمل میں ایشیا و افریقہ کی اقوام قوم پرستی' اور اپنی کلچرل شناخت کو اہمیت دے کر دوسروں سے علیحدہ ہوتی ہیں' اسی طرح سے یورپی مرکزیت کی فکر انفرادیت کی بات کر کے خود کو محدود کر لیتی ہے۔ جب اس نقطہ نظر سے تاریخ کا مطالعہ کیا جاتا ہے تو یہ نامکمل اور محدود ہوتا ہے' یہ تاریخ کی وسعتوں کو نہیں دیکھ پاتا ہے' اور اس کی گہرائی میں جانے سے ڈرتا ہے۔



یورپ کی ترقی کیوں اور کیسے ہوئی؟

یورپ کی تاریخ نویسی میں ایک بحث یہ ہے کہ کیا یورپ نے اپنے اندرونی حالات اور تقاضوں کے تحت ترقی کی یا اس کی ترقی میں بیرونی عوامل کا بھی دخل ہے؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا یورپی اقوام خاص صلاحیتوں کی مالک ہیں کہ جن کی وجہ سے انہوں نے دوسری قوموں پر برتری حاصل کر لی یا وہ دوسری اقوام ہی کی طرح ہیں مگر سازگار حالات نے ان کا ساتھ دیا جس کی وجہ سے وہ دوسری قوموں سے آگے بڑھ گئے؟ تیسرا سوال یہ ہے کہ کیا یورپ کی ترقی ایک معجزہ ہے، یا یہ معجزہ نہیں ہے بلکہ اس کی ترقی کے اسباب و وجوہات کا تجزیہ کیا جا سکتا ہے؟ یورپ کی برتری کو تسلیم کرنے والے تاریخ کو یورپ کی مرکزیت (Eurcentrism) کے تحت لکھتے ہیں۔ جے۔ ایم۔ بلاٹ (J.M.Blaut) ان میں سے ہے کہ جس نے اس کو چیلنج کیا ہے۔

اس کی کتاب "1492، کولونیل ازم اور یورپی مرکزیت اور تاریخ پر ایک مباحثہ"

1492: The Debate on Colonalism, Eurocentrism and History. (1992)

امریکہ کی دریافت کے بعد اگرچہ پانچ سو سال کا عرصہ گزر چکا ہے، مگر اب تک اس ثقافتی ارتقاء کے بارے میں پوری طرح سے تحقیق اور اندازہ نہیں لگایا گیا ہے۔ امریکہ کی دریافت کو عام طور سے یورپ کے عروج سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہ کہ کیوں سرمایہ دارانہ نظام یورپ میں ابھرا اور کیوں یہ دوسرے ملکوں میں قائم نہیں ہو سکا؟ اور یہ کہ سرمایہ دارانہ نظام آخر کیوں سترہویں صدی میں پیدا ہوا؟ 1492 نے دنیا کو ایک مرکز (Centre) اور حاشیہ

(Periphery) میں تقسیم کر کے رکھ دیا۔

1492 سے پہلے کلچر کا ارتقاء مشرق میں ہو رہا تھا اور یہ وہ دور تھا کہ جب ایشیا، افریقہ اور یورپ کئی مراکز میں بٹے ہوئے تھے۔ فیوڈل ازم کے ذریعہ ایک عمومی قسم کے سرمایہ دارانہ نظام کی طرف رواں دواں تھے۔ ان تینوں علاقوں کے ممالک اس وقت یکساں قسم کی ترقی کے مراحل میں تھے اور ان کا پیداواری نظام بھی ایک ہی قسم کی سمت میں تھا اور یہ سب اپنے اپنے دائروں اور مراکز میں سرمایہ دارانہ نظام کی تشکیل میں مصروف تھے۔ یورپ کسی بھی صورت میں نہ تو ایشیا افریقہ سے ترقی کی راہ میں آگے تھا اور نہ ہی اس کے معاشرے میں ایسی وجوہات تھیں کہ جو اسے دوسروں پر فوقیت دے سکیں۔

1492 کے بعد سے دنیا میں یورپ کا عروج ہوا، اس عروج کے پس منظر میں 1492 نے اہم کردار ادا کیا ہے کیونکہ اس نے ایسے تاریخی عوامل کو پیدا کیا کہ جن کی وجہ سے یورپ کو سرمایہ دارانہ نظام کے ان عناصر کو تقویت ملی کہ جنہوں نے یورپ سے فیوڈل ازم کا خاتمہ کیا اور ان دوسرے علاقوں سے کہ جہاں ماقبل سرمایہ دارانہ عناصر تھے انہیں تباہ و برباد کر کے اپنی فوقیت کو قائم کر دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ 17 صدی کے خاتمہ پر 1492 کے دو سو سال بعد سرمایہ دارانہ نظام نے یورپ کے چند ملکوں میں سیاسی و سماجی تسلط حاصل کر لیا اور اس کے ساتھ ہی افریقہ اور ایشیا کے ملکوں کو نوآبادیات بنانے کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ اس مرحلہ سے یورپ نے دنیا پر اپنا اقتدار قائم کر کے ترقی اور ڈویلپمنٹ کے لئے دنیا کی راہنمائی کرنے لگا۔ اس کے بعد دنیا کا منظر نامہ تبدیل ہو گیا اور ترقی غیر مساوی ہو گئی، اس کے بعد سے یہ غیر مساوی ترقی آج تک جاری ہے۔

اس میں کسی کو شبہ نہیں کہ امریکہ کی دریافت اور اس کے استحصال کے نتیجہ میں یورپ کو عروج ہوا۔ بلاٹ اپنے نقطہ نظر کے ثبوت میں چار دلائل دیتا ہے۔

1- یہ اس بات سے انکار ہے کہ 1492 سے پہلے یورپ کو کسی بھی لحاظ سے افریقہ اور

ایشیا کے ممالک پر سرمایہ دارانہ اور جدیدیت کی جانب ترقی کرنے پر فوقیت تھی قرون وسطی کا یورپ ایشیا و افریقہ کے مقابلہ میں قطعی ترقی یافتہ نہیں تھا، اور نہ ہی یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کے پاس کوئی خاص طاقت و قوت اور صلاحیت تھی اور نہ ہی عقلیت کا کوئی مخصوص عنصر تھا اور نہ ہی مہم جوئی کی علیحدہ سے خصوصیت تھی۔

2- کولونیل ازم ایک تاریخی عمل کے طور پر ابھرا اور اس تاریخی تبدیلی کے نتیجہ میں پیدا ہوا کہ جس نے یورپ کو اور سرمایہ دارانہ نظام کو پیدا کیا۔ سرمایہ دارانہ نظام کی تشکیل بہر حال ایک لازمی امر تھا۔ لیکن یہ عمل وقت کے ساتھ ساتھ کئی ملکوں میں ہوتا نہ کہ صرف یورپ کو اس پر اجارہ داری ہوتی، یورپ میں اس کی تشکیل کا ایک اہم سبب امریکی براعظم پر قبضہ تھا۔ اس کے بعد سے سرمایہ دارانہ نظام کے استحکام کے لئے کولونیل ازم ضروری ہو گیا۔ لہٰذا دیکھا جائے تو 1492 کے بعد سے سرمایہ دارانہ نظام کا ایک اہم عنصر کولونیل ازم ہے جو کہ کسی نہ کسی شکل میں اب تک موجود ہے۔

3- 16 اور 17 صدیوں میں امریکہ کو تباہ کن طریقہ سے یورپیوں نے استحصال کیا، جس کی وجہ سے انہیں سرمایہ کا بڑا حصہ ملا۔ اب تک اس حقیقت کو مکمل طور پر تسلیم نہیں کیا گیا ہے۔

4- بلاٹ روایتی مارکسٹوں کے نقطہ نظر سے اختلاف کرتا ہے جو کہ روایتی قدامت پرستوں کی مانند اس پر یقین رکھتے ہیں کہ یورپی سرمایہ داری کے نظام کو اس کے اندرونی عناصر میں تلاش کرنا چاہئے جو کہ اس کے معاشرے میں متحرک تھے۔ اگر دیکھا جائے تو یورپ میں کسی بھی طرح ''فیوڈل ازم سے سرمایہ داری کی تشکیل میں کوئی عمل وجود میں نہیں آیا۔ اس کے مقابلہ میں ایک واضح خلا ہے، جو کہ قرون وسطی کے یورپ اور یورپ کے بورژوا انقلاب کے درمیان ہے۔ اس خلاء کو 1492 سے ذرا پہلے دیکھا جا سکتا ہے۔ اس کے بعد سے اچانک انقلابی تبدیلیوں کو دیکھتے ہیں،

لہٰذا اس نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو یورپ ایک مرحلہ سے دوسرے میں تاریخی عمل کے نتیجہ میں داخل نہیں ہوا۔ یہ صحیح ہے کہ 1492 سے پہلے یورپ کے معاشرے میں فیوڈل پیداواری نظام میں تبدیلی ضرور آ رہی تھی، لیکن یہ تبدیلی پورے براعظم میں ایک وسیع اسکیل میں ہو رہی تھی۔ لہٰذا جب یورپ کی تاریخ میں سرمایہ دارانہ نظام کی ابتداء کو دیکھا جاتا ہے تو مختلف مارکسٹ ماڈلز سامنے آتے ہیں۔ مثلاً یورپ کے دیہاتی علاقوں میں فیوڈل ازم کا زوال اور یورپ میں شہروں کا ابھرنا وغیرہ، لیکن درحقیقت ان کی کمزوری یہ ہے کہ یہ محدود دائرے میں رہتے ہوئے اپنے موقف کی وضاحت کرتے ہیں، جب کہ تبدیلی کو وسیع تناظر میں دیکھنے کی ضرورت ہے۔

کتب خانے ان تاریخی کتابوں سے بھرے ہوئے ہیں کہ جنہوں نے روایتی انداز میں تاریخ کے اس پہلو کا جائزہ لیا ہے۔ بلاٹ اس نقطہ نظر کی تردید کرتا ہے۔ خاص طور سے دو نقطہائے نظر۔ اول یہ کہ 1492 سے پہلے یورپ ایشیا و افریقہ پر برتری رکھتا تھا۔ دوم یہ کہ یورپ سے باہر کی دنیا نے 1492 کے بعد کلچرل ترقی میں کوئی زیادہ حصہ نہیں لیا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ کولونیل ازم دنیا کی تاریخ کا ایک غیر اہم عمل تھا اس لئے 1492 کے بعد سے اب تک اس کو وجہ (Cause) قرار نہیں دینا چاہئے۔ بلکہ یہ 1492 کے بعد کے حالات کا اثر ہے۔

لیکن موجودہ تاریخ کی تحقیق ان نظریات کو کوئی زیادہ اہمیت نہیں دیتی ہے، ان کی حمایت ان دلائل اور تجربات سے آتی ہے کہ جس کا پوری طرح سے عملی طور پر تجزیہ نہیں کیا گیا ہے۔ یورپ کی برتری ان مفروضات کی شکل میں موجود زمانے تک وراثت میں آئی ہے کہ جب کسی بھی جانب سے اس کی برتری کو چیلنج نہیں کیا گیا تھا اور اسے بلا کسی تجزیہ کے تسلیم کر لیا گیا۔

تاریخ میں ایسا مواد بڑی تعداد میں موجود ہے کہ جس کے ذریعہ اس تبدیلی کا بخوبی

اندازہ ہوتا ہے کہ جو قرون وسطیٰ میں یورپ کے معاشرے میں ہو رہی تھی۔ دسویں صدی کے بعد سے جدیدیت کے ان رجحانات کو دیکھا جا سکتا ہے کہ جو یورپ میں ظہور پذیر ہو رہے تھے۔ مثلاً شہروں کی آبادی بڑھ رہی تھی اور وہ ایک طاقتور پوزیشن حاصل کر رہے تھے، فیوڈل سوسائٹی میں اندرونی تبدیلیاں آ رہی تھیں جو کہ اس کے زوال کی علامت تھیں، دور دراز کے علاقوں سے تجارت جو کہ بحری اور خشکی راستوں سے ہو رہی تھی، اس میں تیز رفتاری سے ترقی ہو رہی تھی۔ ان تمام حقائق کو تاریخی تحقیق میں بتایا گیا ہے۔ لیکن ان تبدیلیوں کی وجہ سے کلچر کے ارتقاء میں کیا ہو رہا تھا؟ اور اس کا کیا مقصد تھا؟ اس کا مقصد تھا کہ ان تبدیلیوں اور عوامل کی وجہ سے یورپ کے معاشرے میں نظام پیداوار بدلا جائے۔ یہ تبدیلی آہستگی کے ساتھ ہوئی لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ ارتقائی تبدیلیاں کیا صرف یورپ میں ہو رہی تھیں؟ تاریخ میں ایسی شہادتیں ہیں کہ جن کی بنیاد پر کہا جا سکتا ہے کہ یہ عمل صرف یورپ میں ہی نہیں ہو رہا تھا۔ یورپ میں اس تبدیلی کے پس منظر میں دو عناصر کو دیکھا جا سکتا ہے۔ یورپ کی تبدیلی کا ایک سبب وہ حالات و واقعات تھے کہ جو اس سے باہر ہو رہے تھے، اس لئے یورپ کی تاریخ میں اندرونی طور پر تبدیلی کی وجوہات نہیں تھیں لیکن یہ سوال بھی کیا جا سکتا ہے کہ جو واقعات یورپ سے باہر ہو رہے تھے تو ان کے ان ملکوں پر کیا اثرات تھے کہ جہاں پر یہ ہو رہے تھے؟

بہر حال یہ ایک مشکل کام ہے کہ یہ ثابت کیا جائے کہ یورپ کی تاریخ میں کس مرحلہ پر ارتقائی تبدیلی کا آغاز ہوا، 1492 سے پہلے یا بعد میں؟

یہ نقطہ نظر کہ یورپ 1492 سے پہلے تاریخ کے ہر دور میں سب سے آگے رہا ہے، یہ ہمارے خیالات و سوچ و فکر کا ایک حصہ بن چکا ہے اور تاریخ سے متعلق جو بھی ہماری روایات ہیں۔ ان میں یہ گہرائی کے ساتھ موجود ہے، اسے یورپی مرکزیت کا نقطہ نظر کہا جاتا ہے پھیلاؤ (Diffusionism) کا ایک پیچیدہ عمل ہے اور اس کی تاریخ بھی الجھی ہوئی ہے،

لیکن اس کے اثرات بالکل واضح ہیں۔ اس تھیوری کی تشکیل انیسویں صدی میں ہوئی کہ جس کے ذریعہ یورپ میں سرمایہ دارانہ نظام کے ارتقاء کا مطالعہ کیا گیا، لیکن اس سے زیادہ یہ کہ اس نے کولونیل ازم کے عمل کی حمایت کی۔ اس کی خاص خاص باتیں درج ذیل ہیں۔

1- یہ ایک منطقی عمل ہے کہ کلچر کے ارتقاء کو یورپ میں ترقی کرتا ہوا دیکھا جائے۔

2- یورپ اور اس کے کلچر میں ترقی کا اہم سبب وہ اندرونی قوت یا عنصر ہے کہ جو کہ اس معاشرہ کی علمی و روحانی زندگی کا حصہ ہے اور یہی وہ عنصر ہے کہ جس نے ایجادات میں حصہ لیا (یہ ایجادات چاہے ساجی ہوں یا ٹکنالوجیکل) ان ایجادات میں عقلیت، تخلیقی صلاحیت اور نیک عمل شامل تھے۔

3- یورپ سے باہر اس کلچرل ترقی کی امید نہیں کی جا سکتی تھی، کیونکہ غیر یورپی معاشرے جمود اور روایت پرستی کا شکار تھے۔

4- اگر غیر یورپی ممالک میں کوئی ترقی ہوئی ہے تو ان یورپی تاثرات کی وجہ سے جن سے یہ ممالک اثر انداز ہوئے، یا جو ایجادات یورپ میں ہوئیں وہ ان ملکوں تک پہنچیں اور انہوں نے معاشرے میں تبدیلی کی۔

5- یورپ اور غیر یورپی ملکوں کے درمیان جو اثرات ہوئے وہ باہمی رابطہ کی وجہ سے ہوئے جس کی وجہ سے نئے خیالات اور قدروں سے غیر یورپی متاثر ہوئے۔ لیکن جہاں غیر یورپی ملکوں نے یورپی اثرات لئے، اہل یورپ بھی ان سے متاثر ہوئے اور ان سے بدلے میں جو کچھ لیا اس میں کالا جادو، بربریت اور ڈراکولا قسم کی چیزیں تھیں جن کا تعلق پس ماندگی، غیر متمدن زندگی اور ٹھہرے ہوئے معاشروں سے تھا۔

اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یورپ کی حیثیت مرکزی (Core) رہی ہے جب کہ دوسرے ممالک ابتداہی سے پسماندہ اور پچھڑے ہوئے رہے ہیں۔

لہٰذا اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ یورپ ایجاد کرتا ہے، دوسرے اس کی تقلید

کرتے ہیں، یورپ آگے بڑھتا ہے دوسرے اس کے نقش قدم پر چلتے ہیں۔ اس طرح سے پھیلاؤ کی تھیوری یورپ کو غیر یورپی ممالک پر فوقیت دے دیتی ہے اور یہ اس خیال کو تقویت دیتی ہے کہ یورپ کے علمی اور اخلاقی اقدار کی وجہ سے غیر یورپی معاشروں میں ترقی ہوئی ہے۔ لیکن جب یورپ کی تاریخ کو اس کے اندرونی عناصر کی روشنی میں مطالعہ کیا جاتا ہے، اس کے معاشرے اور اس کے ماضی و حال کو دیکھا جاتا ہے تو اس میں تضادات نظر آتے ہیں۔ مگر یورپی اثرات کے پھیلاؤ کے نظریہ کے تحت ایک تنگ سرنگ والا تاریخی شعور ابھر کر آتا ہے۔ اگر تاریخ کے اس سرنگ والے نقطہ نظر کو تسلیم کر لیا جائے تو اس کا مطلب ہے کہ اس کے باہر دنیا چٹانوں اور پتھروں میں گھری ہوئی اور تبدیلی کے عمل سے دور ہے۔ یہ دنیا غیر یورپی ممالک کی ہے کہ جو مرکز کے حاشیہ پر ہیں۔ یورپ کی قرون وسطٰی کی تاریخ کو اسی نقطہ نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ اس سے پہلے کہ جن مورخوں نے اس پر لکھا ہے، انہوں نے سنجیدگی سے یورپ کے باہر کچھ نہیں دیکھا اور یورپ کا دوسرے ممالک سے غیر منصفانہ طور پر مقابلہ کیا ہے۔ آج بھی جب یورپی مورخ قرون وسطٰی کی تاریخ پر تحقیق کرتے ہیں تو وہ انہیں خیالات کی روشنی میں دلائل لاتے ہیں جو کہ کولونیل دور کے مورخوں نے دیئے تھے اور وہی پرانے پھیلاؤ والے نظریہ کو دہراتے ہیں کہ جن سے دوسرے متاثر ہوئے جس کے تحت وہ "ایشیا کے جمود" اور افریقہ کی بربریت کی بات کرتے ہیں لہٰذا دیکھا جائے تو تاریخ کی تنگی اور سرنگ والی ذہنیت اب بھی باقی ہے اور آج کے موجودہ مورخ بھی یہ بات کرتے ہیں کہ ترقی کا دارومدار یورپی لوگوں پر ہے۔ جہاں کہیں بھی وہ آباد ہوں وہاں ترقی ہوتی ہے اور جہاں کہیں وہ تاریخی عمل میں شریک ہوتے ہیں، وہاں معاشرہ آگے بڑھتا ہے۔

دوسری تھیوری اس سے بھی زیادہ نازک ہے، جیسا کہ پھیلاؤ کے نظریہ میں کہا گیا ہے کہ یورپ کی علمی و روحانی اثرات کے پھیلاؤ نے اپنے اثرات کے تحت دنیا کی ترقی میں حصہ لیا، اور یہی وہ صلاحیتیں تھیں کہ جن کی وجہ سے یورپ کی ترقی ہوئی۔ دو صدیوں

پہلے یہ تصور تھا کہ خدا اور اس کا چرچ ترقی کا منبع ہے، لہٰذا ایک نیک عیسائی کے لئے یہ ایک قابل قبول نظریہ ہے کہ اس کا خدا جس کی وہ عبادت کرتا ہے، وہ اسے صراط مستقیم پر چلائے گا، لہٰذا یہ عیسائیوں کا فریضہ ہے کہ وہ تہذیب کو آگے بڑھائیں، یہ تصور اس طرح سے ذہنوں پر اثر انداز ہوا کہ یورپی یہ یقین کرنے لگے کہ ان میں ایسی تخلیقی قوتیں کہ جن کو بروئے کار لا کر انہوں نے اپنے ہاں تبدیلیاں کیں۔ مارکس کے آنے سے پہلے تک یہ خیال کیا جاتا تھا کہ غیر یورپی دنیا میں جو بھی تبدیلی ہوئی ہے اس کا سبب یورپ ہے۔ لیکن مارکس اور اینگلز نے جو کچھ "جرمن آئیڈیالوجی" میں کہا ہے اس کے باوجود اب تک یورپ کے عقلی اور اخلاقی اثرات اور ان کے تسلط کو بڑے حلقوں میں تسلیم کیا جاتا ہے۔

اس وقت "یورپی معجزہ" کی تھیوری کی بنیاد یورپ کی عقلیت اور جدت پسندی پر مبنی ہے۔ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ یورپ کی ایجادانہ صلاحیت تھی کہ جس نے قرون وسطیٰ کے یورپ میں ٹکنالوجی کو فروغ دیا اور اس ٹکنالوجی نے یورپ کے معاشرے کو تبدیل کرنے میں مدد دی۔ اس طرح سے سماجی ساخت کو بھی اہل یورپ نے نئی تشکیل دی۔ جس میں ان کی جدت پسندی اور تحقیقی صلاحیتوں کا دخل تھا۔

چونکہ اب تک قرون وسطیٰ اور جدید یورپ کو پھیلاؤ والے نظریہ کے تحت دیکھا گیا ہے، اس کے مقابلہ میں کوئی اور تھیوری نہیں اس لئے اسے ہی صحیح تسلیم کر لیا گیا ہے۔ جیسا کہ سماجی علوم کے ماہرین جانتے ہیں کہ کسی تھیوری پر اس وقت نہ تو تنقید کی جا سکتی ہے، اور نہ ہی پوری طرح تجزیہ کیا جا سکتا ہے، جب تک کہ کوئی متبادل تھیوری نہ ہو۔ اگرچہ اس قسم کی متبادل تھیوریز کی کمی نہیں کہ جنہوں نے یورپ میں 1492 سے پہلے اور بعد میں سرمایہ داری کے عروج کے بارے میں مطالعہ کیا ہے مثلاً ایک تھیوری میں کہا گیا ہے سرمایہ داری اور جدیدیت، یورپ، افریقہ اور ایشیا کے ممالک میں یکساں طور پر باعمل تھی، تبدیلی اس وقت اور اس مرحلہ پر آئی کہ جب یورپیوں نے امریکہ کو دریافت کر لیا، اس کے نتیجہ میں جس

کولونیل ازم کی ابتداء ہوئی اس نے اہل یورپ کو ایک نئی قوت اور توانائی دی۔

لیکن اس کے علاوہ دوسری اور تھیوریز بھی ہیں کہ جو "یورپی معجزہ" سے انکار کرتی ہیں۔ مثلاً کچھ مارکسٹ اسکالرز کا کہنا ہے کہ سترہویں صدی میں اہل یورپ کو بہت محدود وسائل حاصل تھے کہ جو اسے سرمایہ داری کی جانب لے جا سکتے تھے یہ وہ وسائل تھے کہ جو دوسرے ممالک کو بھی حاصل تھے، لیکن جب شمالی مغربی یورپ میں بورژوا تسلط قائم ہوا تو یہ ایک ایسا عمل تھا کہ جو دوسرے ملکوں میں نہیں ہوا اس کی وجہ سے سرمایہ دارانہ نظام میں تیزی کے ساتھ ترقی ہوئی اور یہ عمل صنعتی انقلاب سے پہلے شروع ہو چکا تھا۔

دوسری تھیوری کے تحت یورپ نے اپنے ہاں سے فیوڈل ازم کا خاتمہ کر دیا، اس کی وجہ یہ تھی کہ فیوڈل ازم نے معاشرے کو پسماندہ بنا کر یورپ کو حاشیہ پر رکھ دیا تھا، اس کی وجہ سے سیاسی عدم استحکام تھا ان وجوہات نے فیوڈل ازم کے ادارے کو کمزور کر کے اس خاتمہ کا اعلان کر دیا، اور اس کے ساتھ ہی سرمایہ دارانہ نظام کی بنیادیں پڑیں۔

تیسری تھیوری میں یورپی کلچر میں جدیدیت اور تہذیب اور ترقی کی اعلیٰ خصوصیات نہیں تھیں، بلکہ اس کے مقابلہ میں یہ جارحانہ اور بربریت کی حامل تھی۔ جب کہ مشرقی ممالک کے کلچر میں یہ عوامل نہیں تھے۔ لہٰذا اہل یورپ کا دوسرے ملکوں پر حملے کرنا ان پر قبضہ کرنا اور ان کو لوٹنا یہ وہ عوامل تھے کہ جن کی بنیاد پر ان کا کلچر پیدا ہوا، اس نے انہیں جو وسائل مہیا کئے ان کی بنیاد پر ان کا عروج ہوا۔

انیسویں صدی کا کوئی بھی اسکالر ایسا ہو گا کہ جسے یورپ کی تاریخی برتری سے انکار ہو، یہاں تک کہ مارکس اور اینگلز بھی اس خیال کے قریب قریب ہیں۔ انہوں نے یورپ کو ایک ایسی تہذیب قرار دیا کہ جس نے سب سے پہلے طبقاتی پیداواری نظام کو تشکیل دیا، جس کی اہم وجہ اس کا فطری ماحول تھا۔ ایشیا خشک تھا اس لئے ایشیا کے لوگوں کو آبپاشی کے نظام پر بھروسہ کرنا پڑتا تھا۔ اس لئے انہیں ان طاقتوں پر بھروسہ کرنا پڑتا تھا کہ جو پانی کی تقسیم کے

انچارج اور پانی کے ذخائر کے محافظ تھے۔ یہ ایک ایسا طاقت اور اختیارات کا نظام تھا کہ جو طبقاتی ریاست سے مختلف تھا۔ کاشتکار اس شکل میں کسی طبقہ سے تعلق نہیں رکھتے تھے۔ اس وجہ سے ان معاشروں میں کوئی طبقاتی تضادات یا جھگڑے نہیں تھے، یہ وہ اہم عنصر ہے کہ جو مارکسی تھیوری میں ترقی کو آگے بڑھاتا ہے۔ اس لحاظ سے غیر یورپی ملکوں میں غلامی سے فیوڈل مرحلے میں کوئی ارتقاء نہیں ہوا، اور نہ ہی فیوڈل ازم سے سرمایہ دارانہ نظام میں ارتقاء ہوا۔ ٹروپیکل ممالک میں فطرت اس قدر افراط سے پیداوار میں حصہ لیتی ہے کہ یہ ترقی کی راہ میں رکاوٹ کا باعث ہو جاتا ہے۔ یورپ کی کامیابی اس لئے ہوئی کہ اس کا فطری ماحول مختلف تھا۔ اس تھیوری کی کمزوری یہ ہے کہ اس میں یورپ کی قدیم تاریخ اور بعد میں پیدا ہونے والی ہر ترقی کے درمیان کوئی تجزیہ نہیں ہے اور نہ یورپی ذہن کا اس تناظر میں مطالعہ کیا گیا ہے۔

بعد میں آنے والے مارکسیٹ لکھنے والوں نے شاید اس خیال سے کہ اہل یورپ کی برتری کو کلچرل، نظریاتی یا ماحولیات کے نقطہ نظر سے نہ دیکھا جائے، اس وجہ سے وہ یورپ کی ترقی کے مسئلہ کا خاطر خواہ جواب نہ دے سکیں۔ ان میں کچھ نے اس کی نشاندہی کی ہے کہ تیرہویں صدی میں یورپ، ایشیا اور افریقہ کے کچھ ممالک کو ایک سطح پر رکھا جا سکتا ہے۔

نیو مارکسٹ اسکالرز کی دلیل ہے کہ کلاسیکل عہد کے یورپی کہ جن کا معاشرہ فیوڈل ازم کے انفراسٹرکچر پر تھا وہ تجزیاتی ذہن رکھتے تھے اور اس وجہ سے قرون وسطی کے یورپ میں علیحدہ قسم کی ترقی ہوئی۔ ان میں کچھ نے نشاندہی کی ہے کہ شمالی مغربی یورپ میں سرف اور فیوڈلز کے درمیان طبقاتی جنگ نے آبادی کو گھٹا دیا اور یہ فیوڈل ازم کے زوال کا سبب ہوا۔ اس جنگ میں کسان کامیاب ہوئے اور چھوٹے زمیندار بن گئے۔ اس سے مطمئن ہو کر انہوں نے ایجادات کی طرف کوئی توجہ نہیں دی۔ صرف انگلینڈ میں فیوڈل لارڈز نے اپنا تسلط برقرار رکھا اور کسان ان کے مزارع رہے۔ اس نے کسانوں کو تقسیم کر دیا۔ وہ بے

زمین کسان جو کہ پیداوار میں حصہ لیتے تھے اور وہ مزارع کہ جن کے پاس پٹے پر زمین تھی، چونکہ انہیں معاوضہ دینا ہوتا تھا، اس لئے یہ اس پر مجبور ہوئے کہ زمین اور پیداوار کو تجارتی بنائیں، ٹکنالوجی میں ایجادات کریں اور سرمایہ داری کو فروغ دیں لہٰذا انگلینڈ میں یومین ٹنینٹ (Youmen Tenant) سرمایہ داری کے بانیوں میں سے تھے۔ اس کو اس طرح سے کہا جا سکتا ہے کہ: سرمایہ داری کو عروج ہوا کیونکہ انگلینڈ کا کسان طبقاتی جدوجہد میں شکست کھا گیا تھا اس تھیوری کو اس طرح سے رد کیا جا سکتا ہے کہ انگلینڈ سے ملحق ممالک میں کسان زمین کے مالک نہیں تھے۔ سرمایہ دارانہ نظام شہروں میں اور ان کے اردگرد کے ماحول میں ابھرا ہے نہ کہ دیہی علاقے میں۔ اس طرح ٹکنالوجی کی ایجادات 14 اور 15 صدیوں کے بجائے بعد میں ہوئی تھیں۔

یورپ کی برتری کے بارے میں میکس ویبر (M. Weber) نے یہ دلیل دی ہے کہ اول تو یورپی اقوام میں عقلیت کا جذبہ ہے، جو دوسری اقوام میں نہیں، دوسرے یورپ میں فیوڈل نظام نجی جائیداد پر تھا، جب کہ غیر یورپی ممالک میں جاگیر ملازمت کے دوران دی جاتی تھی اس وجہ سے یورپ کو ترقی کرنے میں دوسروں پر فوقیت ہوئی۔

بلاٹ کا استدلال ہے کہ 1492 سے پہلے ایشیا و افریقہ کے کچھ ممالک اور یورپ میں فیوڈل ازم تنزل پذیر تھا اور سرمایہ دارانہ نظام ابھر رہا تھا، اس لئے یہ نہیں کہا جا سکتا تھا کہ سرمایہ دارانہ نظام صرف یورپ میں کامیاب ہوا۔ بلاٹ کا کہنا ہے کہ یورپ کے عروج میں امریکہ کی دریافت اس پر قبضہ اور اس کے ذرائع کا استحصال ہے۔ یہ وہ اہم موڑ تھا، کہ جس سے ایشیا و افریقہ کے ممالک محروم رہے۔

یورپیوں نے افریقہ اس لئے دریافت کیا کیونکہ جغرافیائی طور پر یہ اس کے قریب تھے ورنہ جہاں تک بحری صلاحیتوں، ٹکنالوجی یا مہم جوئی کا سوال ہے تو یہ خصوصیات اس وقت دوسری اقوام میں بھی تھیں۔ عرب، ہندوستانی، افریقی اور چینی قرون وسطیٰ میں لمبے بحری سفر

کرتے تھے اور تجارت کے لئے دور دراز کے ملکوں میں جاتے تھے۔

امریکہ کی دریافت اور اس پر قبضہ کی وجہ سے اہل یورپ نے اس کی قیمتی معدنیات کو حاصل کر کے ان کو استعمال کیا۔ یہاں معدنیات کی کانوں میں اول مقامی باشندوں کی محنت و مزدوری کو استعمال کیا اس کے بعد افریقہ سے غلام لا کر ان سے مشقت کرائی۔ مزید برآں یورپ نے اپنی آبادی کو منتقل کر کے اپنا بوجھ کم کر لیا۔ اس سے فائدہ اٹھا کر یورپ نے ترقی کی سرمایہ دارانہ نظام کو پھیلایا اور اس کی ترقی کے لئے کولونیل ازم کی ابتداء کی۔



فرانسیسی انقلاب

فرانسیسی تاریخ اور خصوصیت سے فرانس کے انقلاب (1789) میں جو کچھ ہوا، وہ مورخوں کے لئے انتہائی دلچسپ موضوع ہے جس کی وجہ سے اس پر برابر نئی کتابیں، نئی تحقیق اور نئی تشریح کے ساتھ لکھی جا رہی ہیں۔ فرانس کو ایک "عظیم قوم" کا درجہ دینے میں لوئی چہاردہم (XIV) جس کا عہد حکومت 1643 سے 1715 تک رہا ہے، بڑا حصہ ہے، کیونکہ اس عہد میں فرانس سیاسی و معاشی اور ثقافتی طور پر ایک عظیم قوم کی صورت میں ابھرا۔ اگرچہ اس کی معاشی ترقی کے بارے میں یہ درست ہے کہ اس کی تقسیم غیر مساوی تھی اور معاشرے میں امیر و غریب کے درمیان بہت فرق تھا۔ لوئی چہاردہم نے اپنے دربار میں جن رسومات کو روشناس کرایا، اور اس کے مرکز میں بادشاہ کو جو حیثیت دی، اس سے یورپ کے دوسرے حکمران بھی متاثر ہوئے اور انہوں نے ورسائی (Versailles) کی تقلید کرتے ہوئے اپنے درباروں کو اسی ماڈل پر تشکیل دیا۔

اس کے بعد دوسرا اہم واقعہ فرانسیسی انقلاب کا ہے کہ جس نے نہ صرف فرانس بلکہ پورے یورپ کو تبدیل کر کے رکھ دیا۔ اس لئے جب مورخ فرانس کے ان دو پہلوؤں کا مطالعہ کرتا ہے تو وہ تاریخ کے اس عمل میں ایسا کھوتا ہے کہ اس کے سامنے نئی تشریح کے دروازے ایک کے بعد ایک کھلتے چلے جاتے ہیں۔ درحقیقت انقلاب سے پہلے کے فرانس کی تاریخ، انقلاب کو سمجھنے کے لئے انتہائی ضروری ہے، کیونکہ اٹھارہویں صدی میں ثقافتی اور ذہنی طور پر فرانس کا یورپ پر غلبہ اور تسلط تھا، اس کی معاشی ترقی ایک طاقت کا

درجہ رکھتی تھی۔ ان عوامل نے مل کر فرانس کو ایک قومی شناخت دی۔

تاریخ کو ایک زمانہ تک محض سیاست تک محدود رکھا گیا، اس لئے جب اس کے دوسرے پہلوؤں کو نظر انداز کیا گیا تو اس کی وجہ سے تاریخی شعور کی پختگی میں دشواریاں پیش آئیں۔ سیاسی تاریخ کے تسلط کا ایک ردعمل یہ ہوا کہ فرانس میں آنال (Annale) مکتبہ فکر کے لوگوں نے سیاسی تاریخ کو محض "واقعات کی تاریخ" (Events History) کہہ کر حقارت سے دیکھا۔ ان کی دلیل تھی کہ تاریخ کو اخبارات، افکار، نظریات، ثقافت اور سماجی تصورات کی روشنی میں سمجھنے کی ضرورت ہے۔ ان کا یہ بھی کہنا تھا کہ تاریخی عمل میں جو تبدیلیاں آتی ہیں انہیں "طویل دورانیہ" (Long Duration) کے تناظر میں دیکھنا چاہئے۔ مزید یہ کہ تاریخ میں بیان کے مقابلہ میں ساخت (Structure) پر زیادہ زور دینا چاہئے۔ اسی طرح سیاست کے مقابلہ میں معاشرے یا سماج کو زیادہ اہمیت ہونی چاہئے۔ اس تاریخ نویسی کے نتیجہ میں لوئی اور فرانسیسی انقلاب کو زیادہ وسیع تناظر میں دیکھا گیا، جس نے ہونے والے واقعات کے بارے میں خیالات کو بڑی حد تک بدل دیا۔

کولنس جونز (Collins Jones) نے لوئی XV کے عہد سے نپولین تک فرانس کی تاریخ بعنوان "عظیم قوم" (The Great Nation) لکھی ہے۔ اس نے ایک بار پھر سیاسی تاریخ کا دوبارہ سے احیاء کیا، اور ان سیاسی واقعات کو بیان کیا کہ جو انقلاب فرانس کے پس منظر میں تھے۔ اس نے ابتداء میں لوئی چہاردہم سے شروع کیا ہے کیونکہ اس کے عہد میں فرانس ترقی اور شان و شوکت کے راستہ پر گامزن ہوا تھا۔ لوئی کے بارے میں اکثر کہا جاتا ہے کہ اس نے یہ جملہ کہا تھا کہ "میں خود ریاست ہوں" لیکن کولنس کے مطابق اس سے یہ جملہ غلط منسوب کیا گیا ہے۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ اس نے بادشاہت کی جو تھیوری دی، اس میں وہ مطلق العنان بن کر ابھرا، اور ایک جگہ اس نے ان الفاظ میں اس کا اظہار کیا کہ:

"فرانس میں قوم کی اپنی علیحدہ سے کوئی حیثیت نہیں ہے، بلکہ یہ بادشاہ کے اندر ضم ہوئی ہوتی

ہے۔"

بادشاہ کی عظمت کے لئے ضروری ہوتا ہے کہ دربار اور اس کی رسومات اور آداب پر خاص توجہ دی جائے، اس لئے لوئی نے دربار کو جس ماڈل پر تشکیل دیا اس میں بادشاہ کی حیثیت بڑی ارفع اور اعلیٰ تھی، بڑے بڑے امراء اس کے ملازم ہونے پر فخر کرتے تھے۔ امراء کو اپنے تسلط میں رکھنے کی غرض سے اس نے ان پر یہ لازمی کر دیا تھا کہ وہ دربار میں رہیں، جہاں بادشاہ کی موجودگی میں اور آداب ورسومات کی ادائیگی کے بعد اس کی مہربانی کے محتاج رہتے تھے۔

تاریخ میں یہ ہوتا آیا ہے کہ جب بھی کسی حکمراں نے اپنے روزمرہ کے معمولات اور دربار کی رسومات کو اس قدر سختی کے ساتھ نافذ کیا، تو اس کے بعد آنے والے جانشینوں کے لئے یہ مشکل ہو گیا کہ وہ اس معیار کو برقرار رکھ سکیں۔ اس کی ایک مثال ہندوستان کی تاریخ میں قلمبند کی ہے۔ جس نے بادشاہ کی ساکھ اور حیثیت کو مستحکم کرنے کے لئے بادشاہ کی الوہی پوزیشن کو قائم کیا اور دربار میں ایسے سخت قوانین وضوابط روشناس کرائے کہ جن پر عمل کرتے ہوئے امراء خود کو بادشاہ کے مقابلہ میں کم تر اور کم حیثیت کا محسوس کریں اور اپنی پوزیشن کو برقرار رکھنے کے لئے بادشاہ سے وفاداری کا اظہار کریں۔ لیکن جب بلبن کے بعد اس کا جانشین کیقباد آیا تو وہ اس کو برقرار نہیں رکھ سکا، اور وہ پورا ڈھانچہ ایک دم ٹوٹ گیا، اس کے نتیجہ میں سیاسی انتشار اور کنفیوشن پیدا ہوا، اور خانہ جنگی نے بلبن کے خاندان کو ختم کر دیا۔

اس لئے جب لوئی XV اس کا جانشین ہوا، تو اس کے لئے لوئی XIV کے ورثہ کو سنبھالنا مشکل تھا۔ اس کا دعویٰ تھا کہ وہ اپنے دادا کی تقلید کرے گا، مگر تقلید اور تخلیق میں ہمیشہ فرق ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر اداروں اور رسومات کو اس طرح سے برقرار رکھا جائے اور بدلتے ہوئے حالات میں انہیں تبدیل نہیں کیا جائے، تو یہ ادارے اپنی افادیت کھو دیتے ہیں۔

کیونکہ حالات ایسے نہیں تھے جیسے کہ لوئی XV کے عہد میں تھے، بلکہ یہ برابر بدل

رہے تھے۔ فلسفیوں کا ایک گروہ سرگرم عمل تھا۔ انہوں نے نئے خیالات و افکار پر ''انسائیکلوپیڈیا'' شائع کی تھی۔ اس کے بارے میں دیدرو (Diderot) نے لکھا کہ: ''اس کا مقصد اس علم کو ایک جگہ جمع کرنا ہے کہ جو دنیا میں بکھرا ہوا ہے، اسے ایک نظام کی شکل دینا ہے تاکہ وہ لوگوں کے کام آئے، اسے آنے والی نسلوں کے لئے چھوڑ آیا ہے تاکہ وہ اس سے مستفید ہوں تاکہ ماضی کی کوششیں جو اس نے علم کی تحقیق میں کی ہیں۔ وہ ضائع نہ جائیں، تاکہ ہمارے بچے بہتر طور پر تربیت پاسکیں، اور اس کے نتیجے میں ایک پرمسرت اور پاکبازی کی زندگی گزار سکیں، اس لئے ہم جب تک انسانیت کی پوری طرح سے خدمت سر انجام نہ دے لیں اس وقت ہمیں زندہ رہنا چاہئے۔''

فلسفیوں کے افکار نے روشن خیالی کی لہر پیدا کی تھی، عوام میں جو شعور پیدا کیا تھا، اب اس کے بعد معاشرے میں بادشاہ کی مطلق العنان حیثیت وہ نہیں رہی تھی جو لوئی XIV کے عہد میں تھی، اب لوگ بادشاہ کو خدا کا نمائندہ تسلیم کرنے پر تیار نہیں تھے، اب وہ اس کی معجزاتی پوزیشن کو بھی ماننے کے لئے آمادہ نہیں تھے۔ اس لئے خیالات کی یہ تبدیلی نہ صرف ذہنوں میں انقلاب لا رہی تھی، بلکہ یہ اس کی خواہش مند تھی کہ اب سماج کو بھی بدلنا چاہئے۔ لوئی XV کو اس کا احساس تھا کہ تبدیلی کا عمل شروع ہو گیا ہے، اس لئے اس سے ایک جملہ منسوب کیا جاتا ہے کہ ''میرے بعد سیلاب ہوگا'' لیکن کولنس کا کہنا ہے کہ یہ جملہ اس کی مسٹرس میڈیم پامپاڈور (Pampadouer) نے کہے تھے۔

جب بھی معاشرہ میں قدیم اور جدیدت روایات کے درمیان متصادم ہوتا ہے، تو اس کے نتیجہ میں قدیم روایات کے حامی کہ جن کے پاس طاقت و قوت، اقتدار ہوتا ہے وہ اس کے تحفظ کے لئے جو طریقے اختیار کرتے ہیں ان میں بڑی مماثلت ہوتی ہے۔ مثلاً قدیم نظام اور اس کے اداروں کے تحفظ کے لئے تاریخ کا استعمال کیا جاتا ہے اور ماضی کی شان و شوکت کو ابھارا جاتا ہے، جس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ان روایات نے ماضی میں قوم اور ملک کو

ترقی دی، آگے بڑھایا، اس لئے ان میں اس قدر توانائی اور طاقت ہے کہ یہ اب بھی اس ماضی کے کردار کو ادا کر سکتی ہیں۔

جب یہ سوال آیا کہ کیا بادشاہ کو پارلیمنٹ پر فوقیت حاصل ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواز تاریخ سے دیا گیا کہ بادشاہ کی حیثیت سورج کی طرح رہی ہے، اور جب سورج چمکتا ہے تو ستاروں کی روشنی مانند پڑ جاتی ہے، اس لئے تاریخی طور پر بادشاہ مطلق العنان اور الٰہی قوتوں کا مالک رہا ہے، اس کی اس حیثیت کو جاری رہنا چاہئے۔

دوسرا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ ایسے خیالات و افکار کو ابھرنے نہیں دیا جائے جو کہ قدیم روایات کو چیلنج کرتے ہیں۔ اس مقصد کے لئے سنسر شپ کو اختیار کیا جاتا ہے۔ 1757 میں ایسے قوانین بنائے گئے کہ اگر کوئی ریاست، مذہب اور معاشرہ کی روایات کو چیلنج کرے اور امن و امان کو خراب کرے تو اس کے لئے سزائے موت ہوگی۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ دانشور اور پبلشر ایسی کتابیں، رسالے اور پمفلٹس نہ چھاپیں کہ جن سے موجودہ نظام پر حرف آئے۔

لوئی XV نے اپنی پوزیشن کے بارے میں کہا کہ: ''میری شخصیت میں اقتدار اعلیٰ ہے'' اس کا مطلب یہ تھا کہ قانون اور ضوابط، ان سب کا مرجع و منبع بادشاہ کی ذات ہے، اس لئے نظام کو چیلنج کرنا، اس کی ذات کو چیلنج کرنا ہے، اور یہ بغاوت کے مترادف ہے۔

لیکن اس دوران سیاسی ماحول بدل چکا تھا۔ اور 1760 کی دہائی میں سیاست اب دربار تک محدود نہیں رہی تھی، بلکہ لوگوں تک آ گئی تھی۔ اس لئے جب مطلق العنانیت کو حب الوطنی کے نام پر برقرار رکھنے کی کوشش کی گئی تو اس میں قطعی ناکامی ہوئی۔ جب 1777 میں لوئی XV کی وفات ہوئی ہے تو فرانس تبدیلی کے بحران میں تھا۔

اس تبدیلی کے رجحان کو لوئی XVI، اور اس کے ساتھیوں نے پوری طرح سے محسوس نہیں کیا اور سیاسی بے چینی پر قابو پانے کا یہ حل نکالا کہ بادشاہت کے روایتی اور قدیم تصور کو دوبارہ سے زندہ کیا جائے، کیونکہ ان کا خیال تھا کہ اگر بادشاہ کی الوہی حیثیت اور مطلق

العنانیت کو تسلیم کر لیا جائے گا تو اس کے ذریعہ بحرانوں پر قابو پایا جاسکے گا لیکن زمانہ کے بدلنے کے ساتھ ہی قرون وسطیٰ کے نظریات بھی اپنا سحر اور جادو کھو چکے تھے، اب لوگ بادشاہ کو اس حیثیت میں دیکھنے پر تیار نہیں تھے۔ 1780 کی دہائی میں چھاپے خانے، تھیٹر، کلب، فری میسن لاج، اور دانشوروں کے گروپس نے ایک نئی سوچ اور فکر معاشرہ میں پیدا کر دی تھی، جواب سیاسی و معاشی اور سماجی تبدیلی کی خواہش مند تھی۔

ان حالات میں فرانس میں 1789 میں انقلاب آیا کہ جس نے بادشاہت، امراء کے طبقے اور مراعاتی معاشرہ کا خاتمہ کر دیا۔ یہ انقلاب بھی، ہر انقلاب کی طرح اپنے ساتھ خوں ریزی اور قتل و غارتگری لے کر آیا، لیکن اس نے ملک کو نئے نئے دستور بھی دیئے، انسانی حقوق کا اعلامیہ دیا، اور ریاست کو سیکولر درجہ دے کر مذہب کو نجی حیثیت دی۔

چونکہ انقلاب قدیم روایات اور اداروں کو توڑتا ہے، اس لئے معاشرہ اس وقت تک مستحکم نہیں ہوتا ہے کہ جب تک یہ خلاپُر نہ ہو اور نئی روایات و ادارے اس کی جگہ نہ لیں۔ اس عبوری مدت میں، جب کہ سیاسی انتشار اور بے چینی تھی، نپولین نے اس سے فائدہ اٹھا کر، اپنی آمریت قائم کر لی۔ لیکن انقلاب جو تبدیلی لے کر آیا تھا۔ اس کے اثرات قائم رہے اور انہوں نے نہ صرف فرانس کو بدلا، بلکہ پورا یورپ اس کے نتیجہ میں تبدیل ہوا۔

(2)

فرانسیسی انقلاب کے پس منظر میں لکھی جانے والی دوسری کتاب منرو پرائس (Munro Price) کی "فرانسیسی بادشاہت کا زوال" (*The Fall of the French Monarchy*) کی ہے۔ اس میں خصوصیت سے اس نے لوئی XVI اور اس کی ملکہ میری انٹوئینٹ (Marie Antoinette) کے کرداروں کی روشنی میں انقلاب سے پہلے اور بعد کے فرانس کی تاریخ بیان کی ہے۔ کتاب کو لکھتے ہوئے اس نے سیاسی تاریخ

کو اپنا محور بنایا ہے، اور اس بات کی جانب اشارہ کیا ہے کہ وہ ان افراد اور واقعات کو روشنی میں لانا چاہتا ہے کہ جو تاریخ میں گم ہو گئے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ انقلاب کے دوران ایسے افراد کہ جو شاہی خاندان سے ہمدردی رکھتے تھے، اور جنہوں نے یہ کوشش کی کہ بادشاہ اور ملکہ کو غیر ملکی مدد کے ذریعہ قید سے چھڑا لیا جائے، جب وہ اپنی کوششوں میں ناکام ہو گئے، تو انہوں نے انقلابیوں کے ڈر اور خوف سے یا تو دستاویزات اور کاغذات ضائع کر دیئے یا انہیں اس طرح محفوظ کر دیا کہ وہ آنے والے مورخوں کی پہنچ سے دور رہے۔

پرائس نے اس سلسلہ میں جس نئے ماخذ کو دریافت کیا وہ دو بمبولے (de Bombelle) کی ڈائری ہے، اس شخص نے 1780 سے 1822 کے دوران سفارت کاری میں اہم کردار ادا کیا تھا۔ یہ ڈائری اس کے خاندان کے آرکائیوز میں محفوظ رہی، جو کہ بالائی آسٹریا کے ایک قصبہ میں رہتا ہے۔

ان نئی شہادتوں کی بنیاد پر اس نے اس سوال کو اٹھایا ہے کہ کیا بادشاہ اور ملکہ اس بات پر تیار تھے کہ نئے حالات سے سمجھوتہ کر لیا جائے، یا وہ قدیم روایاتی بادشاہت کے نظریات کو احیاء کر کے انہیں مستحکم کرنا چاہتے تھے؟ اس نے جو نتائج اخذ کئے ہیں، ان کے مطابق بادشاہ اور ملکہ کسی بھی صورت میں اپنی مراعاتی حیثیت کو چھوڑنے اور نئے حالات سے سمجھوتہ کرنے پر تیار نہیں تھے، بلکہ ہر صورت میں پرانے نظام کو برقرار رکھنا چاہتے تھے، اور اس کوشش میں تھے کہ لوئی XIV کا عہد دوبارہ سے واپس آ جائے۔

انقلاب کے سلسلہ میں ایک دلیل یہ دی جاتی ہے کہ فرانس کی معاشی حالت انتہائی خراب تھی اور عام لوگ ٹیکسوں کے بوجھ تلے دبے ہوئے تھے۔ پرائس اس کو بھی محض ایک متھ قرار دیتا ہے اور یہ دلیل دیتا ہے کہ فرانس سے زیادہ ٹیکسوں کا بوجھ انگلستان کے عوام پر تھا۔

پرائس اب بات کی بھی نفی کرتا ہے کہ بادشاہ پارلیمنٹ میں تھرڈ اسٹیٹ یعنی عوامی

نمائندوں کے خلاف تھا اور اس کی ہمدردی چرچ اور امراء کے ساتھ تھی۔ وہ اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہتا ہے کہ جب چرچ اور امراء کے نمائندوں نے بادشاہ کی اصلاحات کو رد کر دیا، اور جس کی وجہ سے وہ مجبور ہوا کہ تینوں طبقوں پر مشتمل پارلیمنٹ بلائے، تو اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ بادشاہ اور چرچ، اور امراء کے نمائندوں کے درمیان بھی اختلافات تھے۔ بادشاہ عوامی نمائندوں کے خلاف نہیں تھا، لیکن حالات نے ایسا رخ اختیار کیا کہ بادشاہ کا ان پر قابو پانا مشکل ہو گیا۔

پرائس اس کی بھی تردید کرتا ہے کہ ملکہ نے کبھی یہ نہیں کہا تھا کہ اگر لوگوں کو روٹی نہیں ملتی ہے تو وہ کیک کھا لیں۔ اس کے نزدیک یہ سب ان افواہوں کے نتیجہ میں منظر عام پر آئیں کہ جو ملکہ کے خلاف پھیل رہی تھیں اور اسے غیر مقبول بنا رہی تھیں۔

پرائس کے مطابق بادشاہ اگرچہ ذہین تھا، مگر اس میں فیصلہ کرنے کی طاقت نہیں تھی، ملکہ کے ارادوں میں پختگی ہوتی تھی، مگر اس کے فیصلوں میں جلد بازی ہوتی تھی۔ لیکن جب انقلابی حکومت نے ان دونوں کو سزائے موت دی تو انہوں نے جرات اور بہادری سے اس فیصلہ کو سنا اور بڑے اعتماد سے اپنے اعتقادات کے ساتھ موت کو قبول کر لیا۔

انقلاب نے تقریباً تمام شاہی خاندان کا خاتمہ کر دیا، ان کا لڑکا لوئی XVI قید خانہ میں ہی بیماری کی وجہ سے مر گیا، صرف ان کی لڑکی میری تھریسا زندہ رہی۔ بادشاہ اور ملکہ پر جو مقدمہ چلایا گیا، اس کی تفصیلات بھی اب دستاویزات میں مل جاتی ہیں۔ بادشاہ پر مقدمہ ریاست سے غداری پر چلایا گیا۔ کنونشن نے اس تجویز کو مسترد کر دیا کہ اس کا فیصلہ ریفرنڈم کے ذریعہ ہو۔ جب سزا کے سلسلہ میں ووٹنگ ہوئی تو 721 اراکین اس وقت حاضر تھے ان میں سے 361 نے سزائے موت کے حق میں ووٹ دیا، 286 نے قید یا جلاوطنی کے بارے میں، 46 نے سزائے موت کے بارے میں، مگر اس شرط پر کہ اس کے التواء پر بحث کی جائے، 2 نے سزائے قید کی تجویز پیش کی۔ اس حساب سے فوری سزائے موت کا فیصلہ ایک

ووٹ پر ہوا۔

میری انٹوینٹیٹ پر جب مقدمہ چلایا گیا تو اس کے خلاف کوئی تحریری شہادتیں نہیں تھیں، لیکن 41 گواہوں کو پیش کیا گیا۔ جنہوں نے اس پر ریاست کے خلاف سازش کے الزامات عائد کیے۔ اس کے ساتھ ہی اس کی نجی زندگی اور عیاشیوں کے بارے میں اس پر الزامات لگائے گئے۔ اگرچہ اس نے اپنا دفاع خود کیا، مگر اسے بھی سزائے موت دی گئی۔ گلوٹن تک کہ جہاں اسے سزا دینی تھی، اسے کھلی گاڑی میں سوار کرا کے لایا گیا۔ اس نے بھی موت کو جرأت کے ساتھ قبول کیا۔

بادشاہت کے اس خاتمہ نے فرانس کے روایتی نظام کو ختم کر دیا، اور اس کی جگہ ایک انقلابی دور شروع ہوا، جس نے آگے چل کر آمریت، بادشاہت، اور جمہوریت کے اتار چڑھاؤ دیکھے، مگر انقلاب کے نتیجہ میں جو تبدیلی آئی، اس نے دوبارہ سے روایتی نظام کو نہیں آنے دیا۔



امپیریل ازم کے بدلتے چہرے

دنیا میں بڑی طاقتوں نے، اپنے سے کمزور ملکوں اور قوموں کو محکوم بنایا، ان پر نہ صرف حکومت کی بلکہ ان کے علاقوں پر قبضہ کیا، ان کے مالی وسائل کو بطور مال غنیمت لوٹا، اور انہیں جبر و تشدد کے ذریعہ اپنے تسلط میں رکھا، اپنے ان اقدامات کو درست، جائز اور صحیح قرار دیتے ہوئے، امپیریل ازم نے اخلاقی اقدار کا سہارا لیا۔ مگر کہیں اس تسلط کا جواز یہ دیا گیا کہ حکمران ظالم و جابر تھے اور عوام ان سے عاجز و نالاں تھے اس لئے ان کی آزادی ایک اخلاقی فریضہ تھا، جو امپیریل طاقت نے سرانجام دیا۔ مغربی طاقتوں نے جب ایشیا و افریقہ کے ملکوں میں اپنی نوآبادیات قائم کیں تو ان کے لئے امپیریل ازم ایک تہذیبی مشن تھا، کہ جس کے ذریعہ وہ ان اقوام کو مہذب بنانا چاہتے تھے۔ اس لئے ابتدائی دور میں امپیریل ازم کو مثبت طور پر لیا جاتا تھا، اور اخلاقی طور پر اسے ایک ایسا عمل سمجھا جاتا تھا کہ جو انسانیت کی فلاح و بہبود کے لئے ہے، لہٰذا 1920ء اور 1930ء کی دہائیوں میں یورپ میں لبرل اور سوشلسٹ بھی اس کی حمایت کرتے تھے۔ اس کے مفہوم میں اس وقت تبدیلی آئی کہ جب نوآبادیات میں آزادی کی تحریکیں شروع ہوئیں، تو ان سیاسی تحریکوں نے امپیریل ازم اور اس کے استحصال کے خلاف احتجاج کیا، 1940ء کی دہائی میں اس کے خلاف ردعمل شدید طور پر ابھر کر آیا۔

جب دوسری جنگ عظیم کے بعد نوآبادیات آزاد ہوئیں، تو ان کے سیاسی راہنماؤں نے امپیریل ازم کی خرابیوں کو اجاگر کیا، جس کی وجہ سے امپیریل طاقتوں نے اپنا دفاع کرنا

شروع کر دیا اور اس قسم کے دلائل دیئے کہ، برطانوی امپیریل ازم کا مقصد توسیع نہیں تھا، بلکہ فلاح و بہبود کے لئے تھا، اور نوآبادیات کے ملکوں نے خود برطانیہ کو اپنے ہاں آنے کی دعوت دی۔ برطانوی مورخوں نے امپیریل ازم کے اور بہت سے جواز ڈھونڈ نکالے۔ مثلاً جزائر غرب الہند ویران تھے، اس لئے اہل برطانیہ نے انہیں جا کر آباد کیا، ملایا کو اس کے مقامی سلطان نے برطانیہ کے حوالے کیا، باقی تین اور ملایا کی ریاستوں نے بخوشی خود کو برطانیہ کی حفاظت میں دیا وغیرہ۔

لیکن آزادی کے بعد، نوآزاد ملکوں کے ہاں جو سیاسی بدعنوانیاں ہوئیں، ان کے حکمرانوں نے جس انداز میں اپنے عوام کا استحصال کیا، فوجی آمریتوں اور مطلق العنان حکومتوں نے جمہوریت کو روکے رکھا، ان عوامل کی وجہ سے امپیریل ازم ایک بار پھر جارحانہ انداز میں واپس آ گیا، اور اپنے روشن پہلوؤں کو اجاگر کرنے لگا۔

امپیریل ازم کے اس کردار کے بارے میں فرانک فوریدی (Frank Furedi) کی کتاب "امپیریل ازم کی جدید آئیڈیولوجی" (*The New Ideology of Imperialism*) ایک اہم کتاب ہے۔

اس کتاب کی اہمیت اس لحاظ سے اور زیادہ ہو گئی ہے کہ اس وقت امریکی امپیریل ازم، اہل برطانیہ کے ساتھ مل کر، تیسری دنیا کے ملکوں پر اپنا تسلط قائم کر رہا ہے۔ اس سلسلہ میں جو وجوہات دی جا رہی ہیں، اس کی نشان دہی اس کتاب میں، جو کہ 1994ء میں شائع ہوئی ہے، کی گئی ہے۔

امپیریل ازم کا پہلا مقابلہ نوآبادیات کے نیشنل ازم سے ہوا، کہ جب غیر ملکی تسلط کے خلاف آزادی کی تحریکیں شروع ہوئیں۔ اس نیشنل ازم نے نوآبادیات کی قوموں کو متحد کر دیا اور انہوں نے امپیریل ازم اور اس کی طاقت کو بھرپور انداز میں چیلنج کیا۔ یورپی دانشوروں

نے اس تصادم کو جس انداز سے دیکھا، اس میں ان کی کوشش رہی کہ وہ نیشنل ازم کی قوت کو بمقابلہ امپیریل ازم کمزور ثابت کریں۔ اس لئے کہا گیا کہ نیشنل ازم کا نظریہ یورپ کی پیداوار ہے، چونکہ یورپ ایک ترقی یافتہ، خطہ ہے، اس لئے اس کا نیشنل ازم بھی لبرل اور روشن خیال ہے، جب کہ نوآبادیات پس ماندہ ہیں اس لئے ان کا نیشنل ازم قبائلی، اور الجھنوں کا شکار ہے۔ اس سے استدلال یہ دیا گیا کہ کولونیل حکومتوں کے خلاف بغاوت قوم پرستی کی وجہ سے نہیں ہوئی، بلکہ اس کی وجہ حکومت کی پالیسیاں، اور جذباتی طور پر یورپ کی مخالفت رہی ہے۔ نیشنل ازم ایک متمدن معاشرہ کا نظریہ ہے، یہ پس ماندہ ملکوں میں کامیاب نہیں ہوسکتا ہے۔ اس دلیل کے ذریعہ اہل یورپ نے اینٹی امپیریل ازم کے جذبات کو محض وقتی، اور منتشر ذہن کی پیداوار کہہ کر اس کی اہمیت کو ختم کر دیا۔

لیکن ایک دوسرے مرحلہ میں یورپی امپیریل ازم کو ایک اور جانب سے مخالفت کا سامنا ہوا۔ یہ پہلی جنگ عظیم تھی۔ اول تو اس جنگ نے یورپ کی طاقتوں کی باہم رقابتوں اور دشمنی کو نوآبادیات کے عوام پر ظاہر کیا۔ اس سے انہیں یہ ڈر ہوا کہ اب نوآبادیات میں ان کے خلاف قومی تحریکوں کی ابتداء ہو جائے گی کہ جس کی وجہ سے سفید آدمی اور مغربی تہذیب کی بالادستی کا خاتمہ ہو جائے گا۔ ایک اور تبدیلی جو اس جنگ کی وجہ سے آئی وہ یہ کہ یورپی طاقتوں نے اپنی مدد کے لئے نوآبادیات سے فوجیوں کو بھرتی کیا، جو ان کے ساتھ جنگ کے مختلف محاذوں پر لڑے۔ اس دوران انہیں یہ تجربہ ہوا کہ سفید آدمی، جو بطور حکمراں کے، اور آقا کے، نوآبادیات میں ان سے برتاؤ کرتا تھا، وہ میدان جنگ اور مورچوں میں ان ہی کی طرح کے ثابت ہوئے۔ ان میں یہاں رعونت کے بجائے موت کا ڈر اور خوف تھا۔ اس نے سفید آدمی کی برتری کا تصور توڑ دیا۔ اس لئے کولونیل حکومتوں کو ڈر ہوا کہ جب یہ فوجی واپس جائیں گے تو ان کے خلاف بغاوت کریں گے۔ کیونکہ ان کے ملکوں میں ان کی نگرانی اور نگہداشت کرنے والا کوئی افسر نہیں ہوگا۔ اس وجہ سے یہ لوگ ہنگامہ کر کے معاشرہ

کے انتظام کو متاثر کریں گے۔ لیکن ان کے یہ خدشات درست ثابت نہیں ہوئے، اور لوٹنے والے فوجیوں نے کوئی بغاوتیں نہیں کیں۔ لیکن یہ ضرور ہوا کہ پہلی اور دوسری جنگ عظیم میں یہ یورپی طاقتیں جس طرح آپس میں لڑیں، ایک دوسرے کا خون بہایا، درندگی اور وحشت کا مظاہرہ کیا اس سے ان کے مہذب اور متمدن ہونے کے امیج پر سخت چوٹ پڑی۔

امپیریل ازم اور اس کے دفاع کرنے والوں نے اینٹی کولونیل تحریک کو غیر اہم، اور رجعت پسند ثابت کرنے کے سلسلہ میں دلائل کا ایک طوفان کھڑا کر دیا۔ ایک یورپی مصنف والٹر کروکر (Walter Crocker) نے اسے نازی ازم سے تشبیہ دیتے ہوئے لکھا کہ "مہاتما گاندھی کی اہنسا اور ستیہ گری کی سرزمین کو میں نے جنگ سے پہلے نازی جرمنی کی صورت میں دیکھا۔ یہاں اس قسم کے لوگوں کے مظاہرے تھے، اور اسی قسم کی پریس میں چیخ و پکار تھی کہ جس میں معروضیت اور شائستگی کا شائبہ تک نہ تھا، اسی طرح سے لوگوں کو قتل و غارت پر آمادہ کرنے والی تقاریر، مجمعے، جھنڈے، نیم فوجی پریڈ، خاص قسم کا سلوٹ، یونیفارم اور جے ہند کے نعرے۔"

کچھ نفسیات دانوں نے اینٹی امپیریل ازم کے پس منظر میں نوآبادیات کے لوگوں کی ذہنی بیماری اور نفسیاتی الجھنوں کی نشان دہی کی۔ ان کے استدلال کے مطابق ذہنی انتشار اور بے چینی کی اہم وجہ یہ تھی کہ مغربی جدیدیت نے انہیں مقامی اقدار اور روحانیت سے محروم کر دیا اور اسے گھٹا کر مارجنل فرد (Marginal Man) میں بدل دیا۔ جو نہ تو مغربی تہذیب کا رہا اور نہ مقامی، بلکہ اس کش مکش میں اس کی شخصیت مسخ ہو گئی، ردعمل کے طور پر وہ اینٹی کولونیل ہو گیا۔ اس کا یہ جذبہ ایک نفسیاتی جذبہ ہے، سیاسی نہیں، اس کے ذریعہ وہ اپنی مسخ شدہ شکل کو بہتر بنانا چاہتا ہے۔

سرد جنگ کے زمانے اور دوسری جنگ عظیم کے بعد، جب نوآبادیات آزاد ہوئیں، تو انہوں نے نئی صورت حال سے فائدہ اٹھاتے ہوئے، روس اور مغرب کی باہمی رقابت اور

دشمنی سے پورا پورا فائدہ اٹھایا۔ اس کو مدنظر رکھتے ہوئے برطانوی وزیر اعظم میکملن نے کہا کہ "اس کی وجہ سے ایشیا و افریقہ کے بہت سے غیر اہم ملکوں کے ہاتھوں ایک موثر بلیک میلنگ کا حربہ ہاتھ آ گیا۔ اگر روس اور آزاد دنیا کے درمیان یہ رقابت اور مقابلہ بازی نہیں ہوتی، تو یہ اس قابل نہیں ہوتے کہ اپنی حمایت کی قیمت اس قدر مہنگی وصول کرتے۔"

روس نے نو آزاد ملکوں کو مغرب کا محتاج نہیں رہنے دیا۔ اس نے سفید آدمی کی عظمت و عزت کو سخت نقصان پہنچایا۔ جب تک روس ایک اہم طاقت کے رہا، تیسری دنیا کے ممالک کو حوصلہ رہا کہ وہ مغربی امپیریل ازم پر تنقید کرتے رہے کہ اس تسلط کے نتیجہ میں انہوں نے جو نقصانات اٹھائے، اس کا تذکرہ کرتے رہیں۔ اس مرحلہ پر مغربی امپیریل ازم دفاع کی حالت میں تھا، اور اپنے دفاع میں دلائل ڈھونڈ ڈھونڈ کر لا رہا تھا۔ مثلاً انہوں نے الزام لگایا کہ ہندوستان آزاد ہونے کے باوجود ذات پات کو ختم نہیں کر سکا اور اچھوت لوگوں کی حالت بہتر نہیں بنا سکا گولڈ کوسٹ کے سابق گورنر سر، ایلن برنز (Sir Alan Burnes) نے کہا کہ "جو لوگ اس پر غم و غصہ کا اظہار کرتے ہیں کہ جب برطانوی جہازوں نے ماؤ ماؤ کے قاتلوں پر بم برسائے، اور عدن میں حملہ آوروں کا مقابلہ کیا، لیکن وہ اس پر قطعی پریشانی کا اظہار نہیں کرتے کہ جب پاکستانی جہازوں نے آفریدی قبیلہ پر حملہ کر کے 34 لوگوں کو مار ڈالا اور 16 کو زخمی کر دیا۔

امپیریل ازم کا دفاع کرتے ہوئے جو سوالات اٹھائے گئے، ان میں یہ سوالات تھے کہ کیا تیسری دنیا کے سیاسی و معاشی مسائل کی وجہ امپیریل ازم ہے؟ یا ان کی وجہ تیسری دنیا کی اپنی پس ماندگی اور اخلاقی زبوں حالی ہے؟ اگر ایسا ہے تو کیا اس کا حل مغرب کے پاس ہے، یا تیسری دنیا اس قابل ہے کہ وہ اپنی حالت کو خود سے بہتر بنا لے؟ یہ سوال بھی اٹھا کہ دراصل مغرب کو تیسری دنیا نے مسائل میں الجھایا ہے، دہشت گردی، خانہ جنگی، قحط، خشک سالی، انسانی حقوق کی پامالی، آمریت اور فوجی حکومتوں نے نہ صرف تیسری دنیا بلکہ مغرب کو

بھی اپنی لپیٹ میں لے لیا ہے۔ برطانیہ کے ایک مورخ جی۔آر۔ایلٹن (G.R.Elton) نے لکھا کہ ایشیا و افریقہ کے معاشروں کی برائیوں اور خرابیوں کی وجہ کولونیل ازم نہیں تھا، بلکہ ان کی آزادی ہے، نوآبادیات کو آزاد کرنا ایک بہت بڑی غلطی تھا۔ ایک اور مورخ جان چارم لے (John Charm Ley) نے لکھا کہ برطانوی امپائر کے خاتمہ کا تیسری دنیا پر منفی اثرات ہوئے۔ مثلاً یوگنڈا کو اس وقت کے دور میں دیکھو کہ جب یہ برطانوی تسلط میں تھا اور آزادی کے بعد اب دیکھو۔ افریقہ میں کولونیل دور میں اس قدر قحط نہیں پڑتے تھے کہ جتنے اب ہوتے ہیں۔

1980ء کے بعد امپیریل ازم محض اپنے دفاع میں نہیں رہا بلکہ اس نے جارحانہ انداز اختیار کر لیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ آزادی کے بعد تیسری دنیا کے ممالک ہر لحاظ سے ناکامی کا شکار ہوئے، سیاسی عدم استحکام، معاشی بدحالی، آمرانہ حکومتیں، انتظامیہ کی بدعنوانیاں، معاشرہ کی ٹوٹ پھوٹ کہ جس کی وجہ سے بیروزگاری، بیماری، لاقانونیت، جرائم، اور جہالت میں اضافہ ہوا۔ اس نے امپیریل ازم کو یہ موقع دیا کہ یہ خرابیاں اس وجہ سے ہوئیں کہ ان پر جو یورپی تسلط تھا وہ ٹوٹ گیا۔ اس نے ان برائیوں اور خرابیوں کو روکے رکھا تھا۔ جیسے ہی یہ تسلط ختم ہوا، اور یہ ملک آزاد ہوئے تو افریقہ میں قبائلی دشمنی دوبارہ سے اٹھ کھڑی ہوئی جس کے نتیجہ میں لوگوں کا قتل عام ہوا، خانہ جنگیوں نے لوگوں کو آپس میں لڑا کر خوں ریزی میں ڈبو دیا۔

لیکن روس کے زوال اور سرد جنگ کے خاتمہ نے مغرب اور تیسری دنیا کے ملکوں کے تعلقات کو بدل کر رکھ دیا۔ جب تک روس کی طاقت تھی، مغرب جارحانہ انداز میں اپنے تسلط کو قائم نہیں کر سکا تھا۔ اگرچہ تیسری دنیا کے خلاف اس کا پروپیگنڈہ 1970ء کی دہائی سے جاری تھا، لیکن وہ روس کی وجہ سے مجبور تھے کہ وہ تیسری دنیا کے راہنماؤں سے عزت و احترام سے پیش آئے۔ لیکن اب انہیں اس کی ضرورت نہیں رہی تھی، اب ان کی مرضی ہے

کہ جس طرح سے وہ چاہیں ان ملکوں کے معاملات طے کریں۔ دوسرا اثر یہ ہوا کہ اب روس کی جگہ تیسری دنیا کو انہوں نے مغرب کے لئے ایک خطرہ بنالیا۔ یہ اس ذہن کا نتیجہ ہے کہ فوکویوما نے "تاریخ کا خاتمہ" کا نظریہ دیا کہ اب سرمایہ داری یا مغربی تہذیب بغیر کسی چیلنج کے رہ گئی ہے، اور وہ تصادم میں فتح یاب ہوکر آ گئی ہے۔ اسی ضمن میں "تہذیبوں کا تصادم" والا نظریہ ہے۔ کیونکہ مغرب کے پاس سائنس و ٹیکنالوجی کی طاقت ہے، اس لئے وہ تصادم پر یقین رکھتا ہے، اشتراک پر نہیں۔ لہٰذا اس تصادم کے ذہن نے تیسری دنیا کے لوگوں کو پہلے دہشت گرد بنایا، اس کے بعد اس نے ریاستوں کو "دہشت گرد ریاستوں" میں تبدیل کر کے کبھی انہیں "بدمعاش ریاست" (Rogue State) کبھی اسلحہ بردار ریاست (Weapon State) اور کبھی مذہبی انتہا پسند و بنیاد پرست، اور کچھ ریاستوں کو ایکسس آف ایول (Aixes of evil) قرار دیدیا۔ پروپیگنڈہ یہ کیا گیا کہ یہ ریاستیں اور ان کے عوام کمیونسٹوں سے زیادہ خطرناک ہیں، اور ان کی وجہ سے مغربی تہذیب اور اس کی اقدار و روایات خطرے میں ہیں۔

لہٰذا اس نے مغربی ممالک اور امریکہ کو یہ حق دیا کہ وہ ان خطرناک ممالک پر حملہ کر کے، ان پر قبضہ کرلیں تا کہ مغرب ان کے خطرناک عزائم سے محفوظ رہے۔ انگلستان کے اخبار ڈیلی ٹیلی گراف کے ایک نامہ نگار نے لکھا کہ: "تیسری دنیا ایک مسخ شدہ اور شر سے بھرپور موجود جگہ ہے کہ جس کو زیادہ عرصہ برداشت نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اس کو اسی طرح سے کچل دینا چاہئے جیسا کہ رومیوں نے کارتھیج کو کچلا تھا:

امپیریل ازم کی اس جارحانہ شکل میں تیسری دنیا کے ملکوں اور ان کے اندرونی معاملات میں دخل اندازی کرنا، اخلاقی طور پر صحیح سمجھا جانے لگا، کیونکہ مغربی اقوام متمدن اور مہذب ہونے کی وجہ سے اخلاقی طور پر اعلیٰ معیار پر قائم ہیں، جب کہ تیسری دنیا کے ممالک غیر ذمہ دار ہیں۔ اس لئے اگر انہیں ہتھیاروں سے لیس ہونے دیا گیا، یا انہیں ایٹم

بم بنانے کی اجازت دیدی گئی تو یہ ایک خطرناک عمل ہوگا، لہٰذا اس کو روکنے کے لئے مغرب اور امریکہ کو یہ حق ہے کہ ان ملکوں کے معاملات کو دیکھیں، ان کی نگرانی کریں، اور اگر مناسب ہو تو ان پر حملہ کر کے ان پر قبضہ بھی کرلیں۔ لہٰذا دخل اندازی کی پالیسی کو نہ صرف سیاسی نقطہ نظر سے جائز قرار دیا گیا، بلکہ اس کا اخلاقی جواز بھی ڈھونڈ لیا گیا، کہ اس کے ذریعہ وہ تیسری دنیا کے ملکوں کو ان کے اندرونی مسائل سے چھٹکارا دلا کر ان کے لئے باعث نجات ہوں گے۔

اس کی مثال موجودہ دور میں عراق کی ہے کہ امریکہ اور برطانیہ نے صدام حسین کی آمریت، جبر و تشدد اور اس کے تباہ کن ہتھیاروں کا بہانہ بنا کر عراق کو ان سے آزاد کرانے کا دعویٰ کیا، اور اس سلسلہ میں تمام بین الاقوامی قوانین کو کوئی پرواہ نہ کی۔

یہ امپیریل ازم کی وہ شکل ہے کہ جس میں اسے ندامت اور پشیمانی نہیں ہے، بلکہ ایک بار پھر وہ تہذیبی و اخلاقی حسن کے نام پر، مغربی روایات اقدار کی حفاظت کے لئے تیسری دنیا کے ممالک پر پنجہ گاڑ دیا ہے، اس کا مقصد یہ ہے کہ تیسری دنیا کو اب ایک بار پھر امپیریل ازم کی شرائط پر رہنا ہوگا۔



نمک کی تاریخ

تاریخ نویسی میں ایک اضافہ اور ہوا ہے اور وہ یہ کہ اب اشیاء کی تاریخ بھی لکھی جانے لگی ہے۔ کیونکہ مورخین کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اشیاء بھی انسانوں کی طرح زندگی رکھتی ہیں، اور معاشرے میں اسی طرح سے اثر انداز ہوتی ہیں جیسے کہ انسان۔ اس لئے اگر اشیاء کی تاریخ لکھی جائے تو اس سے نہ صرف ان کے اور انسان کے باہمی تعلقات کے بارے میں ارتقائی عمل کا احساس ہوتا ہے بلکہ یہ کہ اشیاء کس طرح سے انسان کی زندگی، اس کے برتاؤ، رویہ، اور سوچ پر اثر انداز ہوتی ہیں۔

انہیں اشیاء میں ایک اہم شے نمک کی ہے جو کہ اپنے اندر ایک تاریخ پوشیدہ رکھے ہوئے ہے اب مورخین اس تاریخ کی چھان بین کر رہے ہیں کہ نمک کی انسان کی زندگی میں کیا اہمیت رہی ہے؟ اس کا تعلق مذہبی اور سماجی رسومات سے کس طرح جڑ گیا ہے؟ اور سیاسی طور پر اس کو حکمراں طبقوں نے اپنے مالی مفادات کے لئے کس طرح سے استعمال کیا ہے۔

اب ماہر آثار قدیمہ اور مورخین اس نتیجہ پر پہنچ گئے ہیں کہ نمک کا استعمال بہت قدیم ہے، یعنی اس کی شہادت پتھر کے زمانہ سے ملتی ہے۔ ابتداء ہی سے غذا اور ادویات میں استعمال ہونے کی وجہ سے اس کی اہمیت بہت بڑھ گئی تھی جس کا اظہار قدیم مصنفوں کے ہاں ملتا ہے، مثلاً یونانی شاعر اسے الٰہی مادہ (Divine Substance) کہتا ہے۔ افلاطون کے نزدیک یہ خدا کے نزدیک ایک پسندیدہ شے ہے۔ اس وجہ سے اس کی قدر و قیمت بڑھ گئی۔ ابی سینا یا ملک حبشہ میں جب مہمان آتا تھا تو اسے بطور عزت نمک کی ڈلی پیش کی جاتی تھی

تا کہ وہ اسے چاٹے۔ پرینیز (Pyrenees) کے علاقہ میں یہ دستور تھا کہ شادی جوڑے کی بائیں جیب میں نمک کی ڈلی رکھ دی جاتی تھی تا کہ وہ مردانگی کی حفاظت کرے۔ سویڈن کے کچھ علاقوں میں یہ دستور تھا کہ لڑکیوں کو "خوابوں والا دلیہ" (Dream Porradge) کھلایا جاتا تھا جس میں خوب نمک ہوتا تھا اور پھر بغیر پانی پیئے وہ سو جاتی تھی تا کہ اس کا مستقبل کا شوہر خواب میں آئے اور اس کی پیاس کو بجھائے۔ یورپ میں یہ آداب میں سے تھا کہ نمک کو انگلیوں سے چھوا جائے۔ اسے برتن سے چاقو کی نوک پر لیا جاتا تھا اور پھر پلیٹ میں ڈالا جاتا تھا۔ امراء کھانے کی میز پر نمک رکھتے تھے تا کہ اس سے ان کی دولت اور امارت ظاہر ہو۔

برصغیر ہندوستان میں یہ رسم ہے کہ مزاروں پر یا کچھ رسومات کے وقت بچوں کو نمک چٹایا جاتا ہے، تا کہ انہیں برکت ملے اور بچہ آفتوں سے محفوظ رہے۔

اگرچہ اس موضوع پر کئی کتابیں لکھی جا چکی ہیں، جن میں خاص طور سے، ایس۔اے۔ایم ایڈشیڈ کی "نمک اور تہذیب" S.A.M.Adshead: *Salt and Civilization* (1992) قابل ذکر ہے، مگر اس موضوع پر مارک کرلانسکی کی کتاب "نمک: دنیا کی تاریخ" نئی کتاب ہے کہ جس میں نمک کو دنیا کی تاریخ کے حوالے سے دیکھا گیا ہے۔ Mark Kurcansky: *Salt: A World History* (2002) نمک کے استعمال کا ذکر کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے کہ 1920ء کی دہائی میں، ایک نمک کی کمپنی میں پمفلٹ شائع کیا کہ جس میں اس کے ایک سو ایک فوائد بتائے گئے ہیں۔ لیکن زمانہ قدیم میں بھی لوگ اس کے فوائد سے واقف تھے۔ جن میں خاص طور سے مچھلی اور گوشت کو محفوظ کرنا تھا۔ مصری نہ صرف گوشت کو محفوظ رکھتے تھے، بلکہ وہ پہلے لوگ تھے کہ جنہوں نے روٹی میں اس کو استعمال کیا۔ نمک کا یہ استعمال ہمیں کیلٹوں (Celt)، چینیوں، رومنوں، فونقیوں کے ہاں بھی ملتا ہے۔ مصری نمک کو ممی یا حنوط شدہ لاشوں میں بھی استعمال کرتے تھے۔

اس کی اس اہمیت کو مدنظر رکھتے ہوئے رومی مصنف پلینی (Pliny) کہا تھا کہ ایک مہذب زندگی بغیر نمک کے نہیں رہ سکتی ہے۔ یہ اس قدر اہم شے ہے کہ اس کو ہم ذہنی سکون اور راحت کے لئے بطور تشبیہ استعمال کرتے ہیں۔ پانچویں صدی میں ایک گوتھ سردار کا کہنا تھا کہ یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی سونے کی تلاش نہ کرے، لیکن یہ ناممکن ہے کہ کوئی بغیر نمک کے زندہ رہے۔

لہٰذا نمک کی خصوصیات میں یہ اہم باتیں تھیں کہ اول تو اس کا ذائقہ نہیں بدلتا ہے، وہ ہر حالت میں ایک سا رہتا ہے، دوئم یہ کہ یہ اشیاء کو سڑنے اور خراب ہونے سے بچاتا ہے۔ اس وجہ سے دنیا کی بہت سی تہذیبوں میں نمک اور وفاداری کو مشترک سمجھا جاتا ہے۔ برصغیر میں جس نے کسی کا نمک کھالیا تو اب اس پر یہ فرض ہو جاتا تھا کہ وہ اس سے وفادار رہے اور اسے نقصان نہ پہنچائے۔ اس پس منظر میں "نمک حلال اور نمک حرام" کی اصطلاحات کا رواج ہوا۔ معاشرہ میں اس شخص کی عزت نہیں رہتی کہ جس نے مالک کا نمک کھا کر اس سے غداری کی ہو۔ یہودیوں میں بھی توریت میں نمک کے بارے میں یہ ہے کہ اس پر معاہدہ کیا ہوا، خدا سے معاہدہ ہوتا ہے۔

نمک کی کمی اس اہمیت اور استعمال کی وجہ سے کئی ملکوں میں اسے بطور تنخواہ دیا جاتا تھا۔ رومی فوجی بھی تنخواہ کا ایک حصہ نمک کی شکل میں پاتے تھے۔ لاطینی زبان میں "سال" (Sal) یعنی نمک فرانسیسی زبان میں سولاے (Solde) ہو گیا اور اس سے یہ سولجر بن گیا۔ ہندوستان میں بھی کئی علاقوں میں یہ تنخواہ کا ایک حصہ ہوتا تھا، اس لئے بھی وفاداری اس سے مشروط ہو گئی تھی۔

نمک کی اہمیت کا اس سے بھی اندازہ ہوتا ہے کہ بہت سے شہروں کے نام اس پر ہیں، جیسے زالس برگ (Salzburg)، سالٹ کوٹس (Salt Coats)، سالٹ لیک سٹی۔ ہال (Hal) کا قدیم جرمنی میں مطلب نمک ہے اس لئے ہالے (Halle) ہالائن (Hallein)

اور ہال اسٹاڈ (Hall Stadt) نمک کے سلسلہ میں مشہور ہیں۔ ان کے علاوہ چھوٹے چھوٹے قصبے اور گاؤں نمک کا نام لئے ہوئے ہیں

نمک کے استعمال، اس کی ضرورت، اور مانگ کو دیکھتے ہوئے دنیا کی مختلف حکومتوں نے اس پر ٹیکس لگا کر اپنی آمدنی کو بڑھایا۔ مثلاً قدیم چین میں نمک پر حکومت کی اجارہ داری ہوتی تھی، اس سے اسے جو آمدنی ہوتی تھی اس سے وہ فوجی اخراجات پورے کرتی تھی، کی (Qi) اور ہان (Han) حکمران خاندانوں کے عہد میں اسی کی آمدنی سے چین کی طویل دیوار تعمیر ہوئی۔ لیکن نمک پر ٹیکس کے خلاف عوام میں سخت غم وغصہ تھا، اسی وجہ سے 44 ق۔م میں حکومت نے اپنی اجارہ داری ختم کردی۔ لیکن جب بعد میں فوجی مہمات کی وجہ سے جو اخراجات ہوئے تو دوبارہ سے ٹیکس کو نافذ کردیا گیا۔ اس کے بعد سے ہم دیکھتے ہیں کہ چین کی تاریخ میں بجٹ کے اتار چڑھاؤ کے ساتھ ساتھ نمک پر اجارہ داری ختم اور قائم ہوتی رہی۔ عام طور سے لوگ اس کے خلاف رہے، اور اپنی نفرت کا اظہار بغاوتوں کی صورت میں کرتے رہے۔ 880 میں عوام نے بغاوت کرتے ہوئے زیان (Xi'an) شہر پر قبضہ کر لیا۔ اس صورت حال میں سیاسی طور پر اس بحث کا آغاز ہوا کہ کیا ریاست کا یہ حق ہے کہ وہ طاقت اور قوت سے لوگوں کو مجبور کر کے ان سے روپیہ وصول کرے، اور کیا اس جابرانہ وصولی سے معاشرہ میں انتشار اور بے چینی نہیں پھیل جائے گی اور یہ ریاست اور عوام کو ایک دوسرے کا دشمن نہیں بنادے گی۔

ریاست کے بارے میں اس نقطۂ نظر کو ہم رومی حکومت میں دیکھتے ہیں کہ جو عوام کو سستے داموں نمک فراہم کرتی تھی، لیکن جنگ اور دوسرے ہنگامی حالات میں جب اسے پیسہ کی ضرورت ہوتی تھی، وہ اس پر ٹیکس لگا کر اخراجات پورے کرتی تھی۔ وینس میں تاجروں کی حکومت میں بھی نمک پر ٹیکس لیا جاتا تھا۔ اس کے بہت سے مجسمے اور دوسری پبلک عمارتوں کی تعمیر میں نمک کی انتظامیہ کا عمل دخل تھا کہ جس نے ان اخراجات کو پورا کیا۔

فرانس میں نمک کا ٹیکس (Gabelle) غیر مقبول تھا، اسی وجہ سے 1789 میں نیشنل اسمبلی نے اسے منسوخ کر دیا۔ جن ملکوں نے نمک کی تجارت سے بہت منافع کمایا ان میں وینس کے تاجر قابل ذکر ہیں۔ ان کے ساتھ ہی جنوا اور برما نے بھی اس تجارت سے فائدہ اٹھایا۔

امریکہ کے سلسلہ میں مصنف کا کہنا ہے کہ بہت سے امریکی قبائل جب نمک جمع کیا کرتے تھے تو یہ ان کے لئے ایک مقدس رسم ہوتی تھی۔ جو لوگ کے نمک جمع کرتے تھے ان کی راہنمائی مذہبی راہنما کرتا تھا، اور یہ صرف مردوں کے لئے مخصوص تھا کہ وہ نمک حاصل کریں۔ جب یہاں یورپی آباد ہوئے، تو ان کے درمیان نمک پر لڑائی جھگڑے ہوئے اور کئی جنگیں اس سلسلہ میں لڑی گئیں۔ امریکہ کی جنگ آزادی میں بھی اس کا اہم کردار رہا ہے۔ جب برطانیہ نے امریکی تجارت پر پابندی عائد کی تو بہت سے کالونیز نے اپنے استعمال کے لئے نمک بنانا شروع کر دیا۔ 1776 اور 1777 میں کانگریس کی کمیٹی نے یہ ہدایات دیں کہ نمک کے لئے دوسری قوموں پر انحصار نہیں کیا جائے اور اپنے لئے خود نمک بنایا جائے۔ آگے چل کر امریکہ کی خانہ جنگی میں بھی نمک کا حصہ رہا۔ جنوبی ریاستوں کو اس لئے بھی شکست ہوئی کہ ان کے ہاں نمک کی کمی ہو گئی تھی۔

برطانوی ہندوستان میں بھی نمک نے سیاست میں نمایاں حیثیت حاصل کی۔ انگلستان میں کانوں سے حاصل ہونے والا نمک ضرورت سے زیادہ ہوتا تھا، اس لئے اسے ملک سے باہر اس کے لئے منڈیوں کی ضرورت تھی۔ لیکن اڑیسہ کا نمک برطانوی نمک کے مقابلہ میں سستا تھا، اس لئے وہاں اس کے لئے منڈی حاصل کرنا مشکل تھا۔ لیکن جب بنگال اور اڑیسہ پر برطانیہ کا اقتدار قائم ہو گیا تو حکومت نے نمک بنانے پر پابندی عائد کر دی اور 1804 پر اس پر اپنی مکمل اجارہ داری قائم کر لی۔ اس کے خلاف 1817 میں ایک بغاوت ہوئی۔ لیکن حکومت نے نہ صرف اجارہ داری باقی رکھی، بلکہ نمک کی اسمگلنگ کو روکنے کے لئے بنگال میں جگہ جگہ چیک پوسٹس تعمیر کیں۔ 1888 میں حکومت کی اس پالیسی

کے خلاف احتجاج ہوا۔اور نمک کے ٹیکس کو غیر منصفانہ قرار دیا گیا۔اس سلسلہ میں نمک کی اجارہ داری کے خلاف 1930 میں گاندھی جی کا وہ مارچ تھا جو انہوں نے ڈانڈی تک کیا اور وہاں جا کر نمک کے قانون کو توڑا۔

نمک کی اس تاریخ سے اندازہ ہوتا ہے کہ اشیاء کس طرح سے ہماری انفرادی اور اجتماعی زندگیوں پر اثر انداز ہوتی ہیں،اور تاریخی عمل میں حصہ لیتی ہیں۔تاریخ کے ان گمشدہ پہلوؤں سے پردہ اٹھا کر مورخین نہ صرف تاریخ کے دائرے کو بڑھا رہے ہیں، بلکہ تاریخی عمل کو سمجھنے میں مدد دے رہے ہیں۔

